

DIE CHRISTLICHE RELIGION

VON

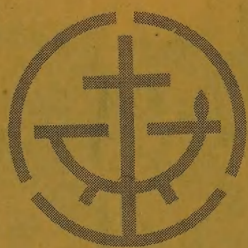
J. WELLHAUSEN · A. JÜLICHER · A. HARNACK
N. BONWETSCH · K. MÜLLER · F. X. FUNK
E. TROELTSCH · J. POHLE · J. MAUSBACH
C. KRIEG · W. HERRMANN · R. SEEBERG
W. FABER · H. J. HOLTZMANN

I GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN RELIGION

DIE KULTUR DER



GEGENWART I. 4.1



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California



LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
817 West 34th Street
Los Angeles 7, Calif.

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON

PAUL HINNEBERG



DIE KULTUR DER GEGENWART
TEIL I ABTEILUNG IV

BR
45
C5
v.1

DIE CHRISTLICHE RELIGION

MIT EINSCHLUSS DER ISRAELITISCH-
JÜDISCHEN RELIGION

VON

J. WELLHAUSEN · A. JÜLICHER · A. HARNACK
N. BONWETSCH · K. MÜLLER · F. X. FUNK · E. TROELTSCH
J. POHLE · J. MAUSBACH · C. KRIEG · W. HERRMANN
R. SEEBERG · W. FABER · H. J. HOLTZMANN

I. HÄLFTE:

GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN RELIGION



1906

BERLIN UND LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

University of Southern California Library

PUBLISHED JANUARY 20, 1906
PRIVILEGE OF COPYRIGHT IN THE UNITED STATES
RESERVED UNDER THE ACT APPROVED MARCH 3, 1905,
BY B. G. TEUBNER LEIPZIG.

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

Religion
270 C 555
1

INHALTSVERZEICHNIS.

GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN RELIGION.

MIT EINLEITUNG: DIE ISRAELITISCH-JÜDISCHE RELIGION.

DIE ISRAELITISCH-JÜDISCHE RELIGION Seite 1—40

VON JULIUS WELLHAUSEN.

Einleitung	1—2
I. Die Überlieferung des Alten Testaments, ihre inneren Widersprüche und ihre verschiedenen Schichten	2—7
II. Das Anfangsstadium der Volks- und Religionsgeschichte	7—15
III. Die Periode der Richter und der älteren Könige (ca. 1150—900)	15—20
IV. Die gewöhnlichen und die außerordentlichen Propheten. Der Bruch Jahves mit Israel und der Untergang des Nordreichs (ca. 900—700) . .	20—24
V. Die prophetische Reformation in Jerusalem und der Untergang des Reiches Juda (721—586)	24—28
VI. Das babylonische Exil, die Restauration und die Entstehung des Judentums (586 bis ca. 400)	28—32
VII. Die jüdische Frömmigkeit	32—36
VIII. Letzte Versteifung des Judentums im Kampfe gegen den Hellenismus. .	36—38
Literatur	39—40

DIE CHRISTLICHE RELIGION.

A. ALTERTUM.

I. DIE RELIGION JESU UND DIE ANFÄNGE DES CHRISTENTUMS BIS ZUM NICAENUM (325) 41—128

VON ADOLF JÜLICHER.

Einleitung	41—42
----------------------	-------

A. Jesus (—ca. 30).

I. Die Quellen für die Geschichte Jesu	42—46
II. Der äußere Verlauf des Lebens Jesu	46—52
III. Die Religion Jesu	52—69

228769

	Seite
B. Paulus und das apostolische Zeitalter (—ca. 125).	
I. Der Glaube an Jesu Auferstehung	69—70
II. Die jerusalemische Urgemeinde	70—74
III. Paulus. Lebensgang und Arbeit	74—79
IV. Religion und Theologie des Paulus	79—90
V. Das Durchschnittschristentum in den alten Gemeinden	90—92
VI. Die Entwicklung der paulinischen Theologie in den beiden nächsten Generationen	92—97
C. Die christliche Religion in der Kirche von ca. 125 bis ca. 325.	
I. Das Christentum der Epigonen	97—102
II. Der Kampf gegen die Gnosis, seine Gefahr und sein Segen	102—112
III. Die Verkirchlichung des Christentums seit den gnostischen Kämpfen	112—124
Literatur	125—128
2. KIRCHE UND STAAT BIS ZUR GRÜNDUNG DER STAATSKIRCHE 129—160	
VON ADOLF HARNACK.	
Einleitung	129—131
I. Entstehung der Rechtsbildung in der Kirche	131—133
II. Die Kirche im ersten Jahrhundert (ca. 30—130) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur	133—136
III. Die Kirche im zweiten Jahrhundert (ca. 130—230) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur	136—148
IV. Die Kirche im dritten Jahrhundert (ca. 230—311) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur	148—153
V. Die Entwicklung des Staats in der Richtung auf die Kirche	153—156
VI. Schlußbetrachtung: Von Konstantin zu Gratian und Theodosius (306 bis 395). Die Vollendung der Staatskirche	156—158
Literatur	159—160

B. MITTELALTER UND NEUZEIT.

1. GRIECHISCH-ORTHODOXES CHRISTENTUM UND KIRCHE IN MITTELALTER UND NEUZEIT		161—182
VON NATHANAEL BONWETSCH.		
Einleitung		161—162
I. Die Grundlegung im 4. und 5. Jahrhundert		162—169
II. Die bestimmtere Ausprägung des byzantinischen Christentums seit Justinian und im Zeitalter der Bilderstreitigkeiten (seit 527)		169—170
III. Das byzantinische Christentum in seiner ausgebildeten Gestalt seit Photius (seit 858)		171—173
IV. Seit dem Fall Konstantinopels (1453)		173—175
V. Das griechisch-orthodoxe Christentum in Rußland (989 bis zur Gegenwart)		175—180
Literatur		181—182

	Seite
2. CHRISTENTUM UND KIRCHE WESTEUROPAS IM MITTEL- ALTER	183—220
VON KARL MÜLLER.	
Einleitung	183
I. Lösung der westlichen Kirche von der östlichen	183—184
II. Ausbreitung der lateinischen Kirche	184—188
III. Die Einheit der lateinischen Kirche	188—195
IV. Die Entstehung der mittelalterlichen Theokratie	195—201
V. Kultus und Frömmigkeit	201—205
VI. Mönchtum und Ordenswesen	205—207
VII. Dogma und Theologie	207—211
VIII. Die Ausgänge des Mittelalters	211—217
Literatur	218—220
3. KATHOLISCHES CHRISTENTUM UND KIRCHE IN DER NEUZEIT	221—252
VON FRANZ XAVER FUNK.	
Einleitung	221—222
A. Von der Kirchenspaltung bis zur französischen Revolution.	
I. Das Reformationszeitalter (1517—1555)	222—226
II. Von der Gegenreformation bis zur französischen Revolution (1555—1789)	226—232
B. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart.	
I. Die Kirche in Frankreich	232—236
II. Die katholische Kirche in Deutschland	236—239
III. Die katholische Kirche in den Niederlanden und Großbritannien . . .	240
IV. Die Kirche in Spanien und Italien	240—243
V. Das moderne Papsttum	243—245
VI. Rechtsordnung, Disziplin und religiöses Leben	245—250
Literatur	251—252
4. PROTESTANTISCHES CHRISTENTUM UND KIRCHE IN DER NEUZEIT	253—458
VON ERNST TROELTSCH.	
Einleitung	253—254
A. Mittelalterliche und moderne Elemente im Protestantismus.	
I. Die mittelalterlichen Grundlagen des Protestantismus	254—266
II. Die Aufhebung der mittelalterlichen Idee	266—269
B. Reformatoren und Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts.	
I. Die humanistische Theologie	269—276
II. Luther (1483—1546)	276—287
III. Zwingli (1484—1531)	287—296
IV. Die Täufer und Spiritualisten	296—305
V. Calvin (1509—1564)	305—315

	Seite
C. Der Alt-Protestantismus (16. und 17. Jahrhundert).	
I. Das Luthertum	316—333
II. Der Calvinismus	333—361
III. Der Anglikanismus und Independentismus	361—372
D. Der moderne Protestantismus (18. und 19. Jahrhundert).	
I. Die moderne Welt und die moderne Wissenschaft	372—380
II. Die moderne Ethik in ihrer Wirkung auf den Protestantismus	380—385
III. Die moderne Religionswissenschaft und ihre Wirkung auf den Pro- testantismus	385—391
IV. Der moderne Staats- und Kirchenbegriff	391—398
V. Die Auflösung der protestantischen Askese	398—407
VI. Asketisch-independente Reaktionen und moderne religiöse Bewegungen	407—423
VII. Umsetzung des Protestantismus in eine philosophische Bildungsreligion	423—432
VIII. Der moderne Protestantismus in seinem konkreten Gesamtleben und die Fortführung seines alten Bestandes	432—451
Literatur	452—458

ISRAELITISCH-JÜDISCHE RELIGION.

VON

JULIUS WELLHAUSEN.

Einleitung. Die israelitisch-jüdische Religion ist deshalb für die Kultur der Gegenwart von großer Wichtigkeit, weil sie die Vorstufe der christlichen ist. Das Evangelium fußt auf dem Judentum, dieses wiederum auf dem älteren Hebraismus. Das Judentum beginnt mit der Restauration nach dem babylonischen Exil; das alte Israel endet mit der Zerstörung Samariens — dazwischen liegt ein Übergang, der von der Zerstörung Samariens durch die Assyrer bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer reicht.

Religion und Volk von Israel gehören zusammen. Das Volk ist semitischen Ursprungs, und auch die Religion trägt die Spuren davon. Das Land Palästina, die Brücke zwischen Vorderasien und Ägypten, in der Mitte dieser beiden alten Kulturzentren gelegen, hat das Volk in den Wirbel der Weltgeschichte hinein gezogen, und auch die Religion ist von diesem Wirbel entscheidend beeinflusst, wenngleich sie nicht darin untergegangen, sondern siegreich daraus emporgetaucht ist.

„Hodiernis prophetis tanto in odio est historia exotica, ut quum chronologia sacra instruenda sit, eam maxime inquinari putent, si ad tempora historiae, ut ipsi loquuntur, profanae referatur“ — sagt Joseph Scaliger. Der Widerwille, dem er bei seinen theologischen Zeitgenossen begegnete, als er die israelitische Geschichte mit der universalen in Verbindung zu setzen wagte, hat inzwischen beträchtlich nachgelassen. Während ehemals das Alte Testament den übrigen alten Orient beleuchten mußte, empfängt es nunmehr auch selber Licht von den neu entdeckten und entzifferten ägyptischen und babylonisch-assyrischen Denkmälern. Das israelitische Altertum kann nicht mehr isoliert werden; man sieht zu deutlich, wie eng es auf allen Seiten mit der näheren und entfernteren Umgebung zusammenhängt. Auch über die historisch nachweisbare ~~Be-~~rührung hinaus muß es unter die Analogie der allgemeinen Kultur-entwicklung gestellt werden. Das israelitische Volkstum muß dem anderer Nationen verglichen werden, und von dem Volkstum läßt sich die Religion nicht trennen.

Nur hat die weltgeschichtliche und die vergleichende Betrachtung nicht die Aufgabe, alles zu nivellieren. Sie darf nicht darauf ausgehen, nachzuweisen, daß an der israelitisch-jüdischen Religion nichts Besonderes sei. Sie darf über der Ähnlichkeit der Anfänge und der Analogie der Entwicklung die Differenz des Endergebnisses nicht übersehen. Nicht weniger als das Gemeinsame tritt auch das Verschiedenartige durch die Vergleichung hervor. Auf anderem Wege als durch Vergleichung läßt sich sogar der eigentümliche Wert einer Religion überhaupt nicht erkennen und dartun. Wenn derselbe dem Glauben ihrer Bekenner von vornherein feststeht, so doch dem Glauben der Muhammedaner der absolute Wert des Islams nicht minder, als dem Glauben der Juden und Christen der absolute Wert des Mosaismus oder des Evangeliums.

Das theoretisch durchaus unanfechtbare Recht der Vergleichung wird allerdings praktisch dadurch beeinträchtigt, daß derjenige, welcher sie vornimmt, die einzelnen Objekte der Vergleichung größtenteils nur recht oberflächlich kennt. Er verliert leicht den Boden unter den Füßen und gerät in eine gefährliche Schwebelage. Immer wird darum das genaueste historische Studium der einzelnen Religion der Anfang und die Hauptsache bleiben müssen. Mit völliger Exklusivität läßt es sich aber nicht fruchtbar betreiben, aus einem gewissen *circulus vitiosus* kommt man hier wie anderswo nicht heraus. In Betracht kommt, daß die Stufen einer und derselben Religion den Arten verschiedener Religionen bis zu einem gewissen Grade entsprechen. Die Vergleichung der aufeinander folgenden Phasen ist darum ebenso lehrreich wie die Vergleichung der nebeneinander stehenden Arten, und sie hat den Vorzug, das Fließende nicht als fest zu behandeln. Natürlich ist sie nur möglich bei Religionen, die überhaupt eine Entwicklung durchgemacht haben. Daß die israelitisch-jüdische Religion zu diesen gehört, soll im folgenden gezeigt werden.

I. Die Überlieferung des Alten Testaments, ihre inneren Widersprüche und ihre verschiedenen Schichten. Wenn die Überlieferung des Alten Testaments für eine solide Einheit genommen wird, so ergibt sich daraus folgende Vorstellung über Ursprung und Ausbildung der israelitisch-jüdischen Religion.

Der Monotheismus ist die Urreligion. Er erscheint von Anfang an als etwas Selbstverständliches. Er wird nicht offenbart — die Offenbarung hat in der Genesis überhaupt keinen theoretischen Inhalt und bezieht sich als Theophanie nur auf den Ort, wo die Gottheit wohnt und verehrt sein will, und gelegentlich auf den Namen, auf den sie hört. Er wird auch nicht von vornherein in Gegensatz zu dem Heidentum gestellt. Seine Differenzierung vom Polytheismus wird nicht ausdrücklich erzählt, sie liegt nur unausgesprochen in der Berufung Abrahams. Damit beginnt Israel sich auszusondern, während bis dahin kein Unterschied zwischen den Völkern bestanden hat. Abraham verläßt zwar seine babylonische Heimat nicht,

wie die Rabbinen sagen, wegen des dort herrschenden Polytheismus, sondern er geht in die Fremde, um seinen Nachkommen die Stätte zu bereiten, wo sie dereinst wohnen sollen — ein Vorläufer der hebräischen Einwanderung in Palästina, wie Herkules ein Vorläufer der dorischen in den Peloponnes. Aber er begründet doch auch einen inneren Gegensatz zunächst gegen die in Palästina wohnenden Kanaaniten, von denen er sich fern hält, obgleich er unter ihnen wohnt, und weiterhin gegen die Heiden, d. h. die nichtisraelitischen Völker überhaupt. Die ethnische Ausscheidung und Abscheidung ist zugleich religiös, weil Volk und Religion auf das engste zusammenhängen. Unter den Söhnen Abrahams wird weiter Isaak, unter den Söhnen Isaaks wird Jakob selegiert. Die nationale und religiöse Besonderung Israels wird schließlich vollendet durch Moses. Der Gott der Welt schließt unter dem Namen Jahve einen Bund mit Israel, um dieses Volk im Gegensatz zu allen andern sich anzueignen, unter der Bedingung, daß es sein Gesetz halte. Volk und Gesetz entstehen mit einander, der Bund ist zugleich Gesetz. Die gesetzlichen Verordnungen betreffen vorzugsweise den Gottesdienst. Das Volk, bestehend aus verschiedenen Stämmen und Geschlechtern, wird nicht als Staat, sondern als sakrale Gemeinde geeinigt und organisiert. Die Gemeinde gruppiert sich um das eine und wahre Heiligtum, die Stiftshütte, in konzentrischen Kreisen. Den inneren Kreis bildet der Klerus, der sehr zahlreich ist und einen Stamm für sich bildet. An der Spitze des Ganzen steht kein weltliches, sondern ein geistliches Haupt, der Hohepriester. Die Verfassung ist von vornherein eine ausgebildete Hierokratie. Die Hauptfunktion des öffentlichen Lebens ist der Kultus. Er ist vollständig und einheitlich geregelt, seine Minutien werden genau vorgeschrieben, für irgend welche Freiheit ist kein Spielraum. Mit diesem System des Kultus beginnt die Geschichte Israels, das rituale Gesetz ist ihr Anfang.

Mit dem Anfang ist zugleich auch das Ziel erreicht, es gibt nichts darüber hinaus. Nur Abfall ist möglich, kein Fortschritt. Innerlich wenigstens ist mit Moses alles abgeschlossen. Was nach ihm noch hinzukommen muß, ist nur etwas Äußerliches: die Eroberung des gelobten (d. h. verheißenen) Landes. Sie war aber ebenfalls schon durch Moses vorbereitet und verschwindet an Bedeutung völlig gegenüber dem Gesetz. Das Gesetz ist nicht erst mit der Ansiedlung in Palästina entstanden, die Theokratie war schon fertig in der Zeit der Wanderung und in der Wüste. Die Eroberung des Landes wurde durch Josua nur durchgeführt und vollendet. Nach Jahves Befehl soll die kanaanitische Bevölkerung völlig ausgerottet werden, um Israel heidenrein zu erhalten. Es geschieht jedoch nicht genügend, und die Folge ist, daß die Israeliten seit der Ansiedlung von Zeit zu Zeit immer wieder durch das Heidentum angesteckt werden. Ohne irgend einen Grund zu haben, fallen sie ruckweise zum Götzendienst ab, bekehren sich zwar, wenn Jahve sie straft, erliegen aber einem Rückfall, sobald die Strafe aufhört. Dies Schaukelspiel geht durch, nicht bloß während der Periode der

sogenannten Richter, sondern auch während der ganzen Königszeit bis zum babylonischen Exil. Als Warner und Zeugen (d. h. Ankläger) sendet Jahve die Propheten. Sie verkünden durchaus nichts Neues, sondern handhaben und predigen nur das Gesetz, das sozusagen bloß auf dem Papier steht, aber nicht durchdringt. Erst nach dem babylonischen Exil wird es anders: da hat das Gesetz plötzlich Kraft, die Hierokratie ist vorhanden, und die Propheten sind nicht mehr nötig. Wir haben da also eine Religionsgeschichte, welche die Geschichte ausschließt, vermittels eines im Anfang stehenden, für alle Zeit gültigen und genügenden Gesetzes.

Widerspruch
er geschicht-
lichen und
prophetischen
Bücher gegen
das Gesetz.

Streng einheitlich ist diese Betrachtungsweise, die sich durch das ganze Alte Testament hindurchzieht. Aber sie ist erst nachträglich gemacht und aufgetragen. Die neuere Forschung hat diese Einheit gesprengt. Unter der gleichförmigen Oberfläche zeigen sich disparate Reste von Unterschichten, die man hervorheben muß, um zur historischen Wahrheit zu gelangen. Die literarische Analyse hat seit ASTRUC den brüchigen Charakter des Ganzen erkannt und die Komposition mit Glück in ihre ursprünglichen Bestandteile zu zerlegen gesucht. Die historische Kritik hat seit DE WETTE angefangen, durch die Widersprüche, die sich finden, das starre Gesamtbild aufzulösen und in Fluß zu bringen. Tiefgreifende und durchgehende Widersprüche sind vorhanden, und sie drängen zur Annahme einer Entwicklung der israelitischen Religion, d. h. zunächst des sogenannten mosaischen Kultus. Sie lassen sich nicht neben und mit einander, sondern nur nach einander verstehen, als Phasen eines historischen Prozesses der Kultusgeschichte. Das Geschäft, sie richtig in diesen Prozeß einzuordnen, wird ermöglicht dadurch, daß wir einige wichtige und zuverlässige Data über den Gang derselben aus den historischen und prophetischen Büchern des Alten Testaments entnehmen können.

Die Starrheit des Gesamtbildes der alttestamentlichen Überlieferung hängt davon ab, daß ihm der Stempel des pentateuchischen Gesetzes aufgedrückt ist. Es handelt sich also wesentlich um die Frage, ob die Voraussetzung widerspruchsfrei ist, daß dieses Gesetz am Anfang stand. Sie muß verneint werden. Die nachmosaische Geschichte geht nicht von einem solchen Anfang aus. Sobald wir aus dem Pentateuch (oder richtiger dem Hexateuch, denn das Buch Josua gehört inhaltlich mit den fünf Büchern Moses zusammen) heraustreten, kommen wir mit den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige in eine ganz andere Sphäre. Statt der Kirchengeschichte setzt mit einem Mal die Weltgeschichte ein, die Heiligkeit hört auf und die Natur beginnt, es ist der Abstand zweier verschiedener Welten. Der Geist des Deborahliedes (Richt. 5), das ganz nahe an die Zeit Moses' heranreicht, ist grundverschieden von dem des Gesetzes: Jahve steht hier seinem Volke nicht als Pädagog und Zwangserzieher gegenüber, sondern identifiziert sich mit dem israelitischen Heere. Ebenso der Geist der ältesten Erzählungen, z. B. Richt. 17. 18: die Daniten begehen lauter Greuel, die von Jahve im Gesetz verboten sind, aber ahnungslos und zu

seiner Ehre. Von der Hierokratie findet sich im ganzen Richterbuch (mit Ausnahme von Kap. 19—21) keine Spur; so plötzlich wie sie unter Moses vom Himmel in die Wüste herabgefahren ist, so plötzlich ist sie im Lande Kanaan wieder verschwunden. Verschwunden sind die unzähligen Priester und Leviten, verschwunden „die Gemeinde der Kinder Israel“, welche sich um jene und um die Stiftshütte schart; das Volk besteht aus einzelnen Stämmen, die sich nicht einmal in der dringendsten Not vereinigen, geschweige denn auf gemeinsame Kosten ein nach vielen Tausenden zählendes Kultuspersonal mit Weib und Kind unterhalten. Vom Hohenpriester ist nichts zu merken; die wirklich eingreifenden Volkshäupter sind die Richter, Leute von durchaus nicht geistlicher Art, nicht gestützt auf ein Amt oder auf erbliche Legitimität, sondern auf ihre Person und das Bedürfnis der Zeit, selten über die Grenzen ihres Stammes hinaus von Einfluß. Und die Erzählungen der Bücher Samuelis und der Könige enthalten ebenfalls mannigfaltige Widersprüche gegen die Voraussetzungen des Pentateuchs, namentlich gegen die primäre, daß der legitime Jahvedienst von Anfang an auf eine einzige Stätte beschränkt gewesen sei. Ist das durch die Annahme zu erklären, daß das Gesetz zwar vorhanden war, aber stets übertreten und ignoriert wurde? Allein die Übertreter verraten niemals ein böses Gewissen, und auch die frommsten Männer gehören dazu; Samuel, David, Salomo, Elias bauen Altäre und bringen Opfer an illegitimen Stätten. Wie die israelitische Geschichte aussehen müßte, wenn wirklich das Gesetz ihre Grundlage wäre, ersieht man aus der sogenannten Chronik. Die Chronik korrigiert sie nach diesem Postulat. Sie lehrt, daß die späteren Juden selber den stillschweigenden Widerspruch der älteren historischen Bücher gegen den Mosaismus störend empfanden und den Mosaismus eintrugen, damit er zum Vorschein käme — nach dem Grundsatz, daß das, was sein soll, auch immer dagewesen sein muß.

Und die prophetischen Bücher stehen in nicht minderem Widerspruch zum mosaischen Gesetz wie die geschichtlichen. Die Propheten reden nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Geist; Jahve spricht durch sie, nicht Moses. Ihre Thora ist ebensoviel wert als die Moses' und entspringt dem gleichen, perennierenden Quell. Das Wort Jahves ist das lebendige Wort in ihrem Munde, nichts ein für allemal Abgeschlossenes und Festgelegtes. Der Begriff einer schriftlichen Offenbarung ist ihnen fremd. Die Offenbarung ist kein hypostasiertes Abstraktum; sie besteht darin, daß Jahve von Moses an bis auf die Gegenwart dem Volke stets Boten erweckt und gesendet hat, die ihm den rechten Weg zeigen, wie es Zeit und Gelegenheit erfordern. Jahve hat nicht durch Moses ein für allemal sein Testament gemacht, sondern Moses ist nur der Anfänger einer langen Reihe von Nachfolgern, in denen Jahve lebendig fortwirkt, wie in ihm selber.

Man muß und kann nun aber über das bloß Negative hinaus gelangen zu einer positiven Vorstellung über die Zeitfolge gewisser Phasen, die simul-

Verschiede
Schichte
innerhalb
Pentateuch
selber, a
Phasen ein
historisch
Entwicklu

tan genommen einander widersprechen. Es hat sich herausgestellt, daß wie die Erzählung so auch das Gesetz des Pentateuchs keine literarische Einheit ist. Man kann drei Schichten der Gesetzgebung unterscheiden: 1. die beiden Dekaloge Exod. 20 und 34 und das Bundesbuch Exod. 20—23, 2. das Deuteronomium, 3. die Hauptmasse in den mittleren Büchern des Pentateuchs, den sogenannten Priesterkodex. Es gilt, die Reihenfolge dieser Schriften und zugleich ihre ungefähre Entstehungszeit zu ermitteln. Das geschieht einerseits durch Vergleichung der Schichten unter einander, andererseits durch ihre Vergleichung mit einigen wichtigen Tatsachen der nachmosaischen Geschichte, die aus gelegentlichen Angaben der historischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments zu entnehmen sind. In Exod. 20 wird gestattet, an verschiedenen Stellen Altäre Jahves zu errichten, aus Steinen oder aus Erde; im Deuteronomium wird die lokale Einheit des Kultus gefordert, indessen erst für die Zukunft, nachdem Jahve den Ort dafür, nämlich Jerusalem, bestimmt haben werde; im Priesterkodex wird sie als von Anfang an bestehend vorausgesetzt und nicht an Jerusalem gebunden, sondern durch die Stiftshütte, das Vorbild des salomonischen Tempels, schon in der Wüste zur Zeit Moses' ermöglicht. Die historischen und prophetischen Bücher lehren nun, daß diese Zentralisation des Kultus in der Richter- und älteren Königszeit weder tatsächlich noch gesetzlich bestand, daß sie erst ein Jahrhundert nach dem Untergange des Reichs Samarien (721) in Juda gesetzlich eingeführt wurde, daß sie aber nicht früher als nach der Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil (538) wirklich durchdrang und selbstverständlich wurde. Das ist ein Punkt, bei dem die vergleichende Untersuchung mit Erfolg eingesetzt hat, und vielleicht der wichtigste. Es gibt aber im Zusammenhange damit nicht wenige andere, bei denen die Untersuchung immer auf dasselbe Ergebnis hinausläuft: der Priesterkodex stammt aus der Zeit nach dem Exil, das Deuteronomium aus der Zeit kurz vor dem Exil. Die kurzen Stücke Exod. 20—23 und 34 sind erheblich älter, lassen sich aber auch nicht auf Moses zurückführen. Denn das Bundesbuch Exod. 21—23 bezieht sich auf die Landwirtschaft in Palästina, in der das Volk eingewurzelt erscheint — was Moses in der Wüste nicht voraussetzen konnte. Und was den Dekalog betrifft, so gibt es nicht einen Dekalog, sondern zwei: das beweist schon allein die Unsicherheit der Überlieferung darüber. Der eine, in Exod. 34 enthalten, gibt nur Bestimmungen über die Feste, und diese sind Erntefeste, setzen also ebenfalls die Landsässigkeit des Volkes und nicht die Wüstenwanderung voraus. Der andere, von uns gewöhnlich ausschließlich so genannte Dekalog, Exod. 20, ist wahrscheinlich noch jünger als der in Exod. 34. Übrigens kommen Exod. 20—23 und 34 hier weniger in Betracht als das Deuteronomium und der Priesterkodex. Zwischen diesen beiden größeren Korpora liegt das babylonische Exil in der Mitte, jenes ist einige Zeit vorher, dieses einige Zeit nachher entstanden. Der Prophet Ezechiel, der im Exil selber lebte, macht den Über-

gang vom einen zum anderen. Mit der engeren Begrenzung des zum Opferdienst in Jerusalem berechtigten Klerus, mit der Unterscheidung von Priestern und Leviten (Ezech. 44) tut er den Hauptschritt vom Deuteronomium zum Priesterkodex.

Damit ist die Bahn frei für eine wirkliche d. h. genetische Geschichte der israelitischen Religion. Wir brauchen uns die prophetischen Reden und die alten Erzählungen in den historischen Büchern und auch im Pentateuch selber (wo sie leicht vom Gesetz geschieden werden können) nicht unverständlich zu machen durch das Gesetz, das ihnen gar nicht zu Gesichte steht. Die Hierokratie hat nicht von Anfang an bestanden, und der Kultus ist nicht von jeher so zentralistisch und systematisch gewesen, daß er das Mittel abgab, um Israel gegen das Heidentum zu schützen. Das war vielmehr der Abschluß einer langen Entwicklung, der erst um die Zeit des babylonischen Exils eintrat. Erst in dieser Zeit, nach den Propheten, hat das Gesetz (a potiori) seine Stelle, und da ist es nicht mehr latent, sondern plötzlich sehr wirksam. Es ist nicht israelitisch, sondern jüdisch. Es setzt nicht das autonome, politische und kriegerische israelitische Volk und Reich voraus, sondern nur den Schatten davon, die wesentlich durch den Tempel und den Kultus zusammengehaltene jüdische Gemeinde, welcher durch die Fremdherrschaft die politische Selbständigkeit genommen war.

II. Das Anfangsstadium der Volks- und Religionsgeschichte. Der Versuch, die Entwicklung der israelitischen Religion, die jedenfalls stattgefunden hat, nachzuweisen und anschaulich zu machen, arbeitet allerdings mit unzulänglichen Mitteln. Trotzdem muß er gemacht werden. Die Vorgeschichte in der Genesis kommt dabei nicht in Betracht. Die Erzählungen über Abraham, Isaak und Jakob, sofern sie religionsgeschichtlichen Stoff enthalten, sind nur Legenden, des Inhaltes, daß die heiligen Stätten der Israeliten, die sie bei ihrer Einwanderung schon vorgefunden zu haben sich bewußt waren, nicht etwa von den Kanaaniten, sondern von ihren eigenen Patriarchen gegründet seien, mitsamt dem Kultus daran. Sie projizieren den Gottesdienst ihrer Gegenwart in ein graues Altertum, um ihn zu heiligen und den in Wahrheit heidnischen (kanaanitischen) Ursprung davon abzustreifen — ähnlich, wenngleich nicht so bewußt, wie Muhammed den altarabischen Kultus von Mekka auf Abraham zurückgeführt hat, um ihn in den Islam aufnehmen zu können. Über den Anfang des Volkes hinaus kann seine geschichtliche, und also auch seine religionsgeschichtliche Erinnerung nicht zurückreichen, zumal in diesem Fall ein Jahrhunderte langer, völlig leerer und dunkler Zwischenraum die Patriarchen von dem Volke trennt. Wir dürfen also die Geschichte der Religion erst mit der Geschichte des Volkes beginnen, d. h. frühestens mit Moses.

Der Name Moses wird außerhalb des Pentateuchs und des damit eng zusammenhängenden Buches Josua in der älteren Literatur des Alten

Moses
(um 1250).

Testamentes beinahe nie erwähnt; erst kurz vor dem Exil erscheint er häufiger. Doch muß es ein historischer Name gewesen sein. Die Israeliten haben ihn nicht erfunden; denn er ist ägyptisch, ebenso wie der Name seines Adlatus Phinehas, der in der alten Priesterfamilie von Silo sich forterbte. Diese Priesterfamilie hütete bis nahe an den Anfang der Königszeit die sogenannte Bundeslade. Mit der Lade, dem ältesten Heiligtum der Israeliten, wird aber auch schon Moses in Verbindung gebracht, und man hat keinen Grund, dies zu bezweifeln. Die wenigen erblichen Priesterfamilien, von denen wir in alter Zeit hören, leiteten sich von Moses ab, und wenn er auch nicht ihr Ahnherr gewesen zu sein braucht, so doch wenigstens ihr Vorgänger. Das Levitengeschlecht Muschi nannte sich nach ihm und das Levitengeschlecht Gerschom nach seinem Sohne. Man muß bedenken, daß nach der wahren Chronologie die Zeit Moses' nicht weit ablag von der Periode, in der Israel von den Philistern bedrängt wurde und das Königtum entstand.

Wir haben allerdings nur eine dunkle Kunde von Moses, keine authentische Zeugnisse, am wenigsten von seiner eigenen Hand. Die beiden Dekaloge sind viel jünger als das Lied der Debora; sie stammen nicht von Moses. Was wir von ihm sagen können, beschränkt sich darauf, daß er die folgende Geschichte eingeleitet haben muß. Also aus der alten Geschichte selber müssen wir Aufschlüsse über ihren Ausgangspunkt zu gewinnen suchen. Der Anfang läßt sich zwar nicht sicher von der Fortsetzung unterscheiden, doch aber lassen sich gewisse primäre Voraussetzungen und gleichbleibende Triebe der Entwicklung erkennen.

Die Theokratie
nicht geistlich,
sondern national.

Jahve der Gott Israels und Israel das Volk Jahves — das ist zu allen Zeiten der kurze Inbegriff der israelitischen Religion gewesen. Mit der Entstehung dieses Verhältnisses beginnt die Geschichte Israels. Es wurde späterhin auf einen bestimmten Akt der Bundschließung zurückgeführt, während es ursprünglich als natürlich galt, nicht als vertragsmäßig und lösbar. Die Teile waren älter als das Ganze, das Volk. Die Stämme und Geschlechter wurden zu einer nationalen Einheit zusammengefaßt durch die Religion, durch Jahve, als dessen sichtbarliche Erscheinung die heilige Lade galt: die Lade war der Repräsentant Jahves selber und nicht ein Kasten zur Aufbewahrung der Gesetzestafeln. Jahve war zwar schon da, ehe Israel entstand; er hatte nach alter Vorstellung seinen Sitz auf dem Sinai oder auf dem Horeb — denn nicht erst durch die mosaische Gesetzgebung wurde dieser Berg heilig, sondern, weil er der Gottessitz war, wurde die Gesetzgebung dorthin verlegt. Aber erst zur Zeit Moses' wurde Jahve der creator spiritus des Volkes Israel und bekam damit zugleich selber einen neuen, nationalen und geschichtlichen, Inhalt, während sein altes Naturwesen in den Hintergrund trat. Sein Name scheint darauf hinzudeuten, daß er ursprünglich ein Wettergott war. Sicher ist er nicht von Natur der universale Gott gewesen und dann zu einem nationalen Gott verengert; diese Vorstellung, die allerdings bei der

Bundschließung einspielt, ist unmöglich und wird durch die spätere Geschichte widerlegt.

Jahve der Gott Israels und Israel das Volk Jahves — das ist, was man unter Theokratie zu verstehen hat, wenn der Name etwas Richtiges bedeuten soll. Er ist erst von Josephus gebildet und kommt im Alten Testament nicht vor; dort ist nur vom Volke, nicht vom Reiche Jahves die Rede. Die Theokratie ist in der alten Zeit nichts weniger als Hierokratie; weder steht ein Hoherpriester an der Spitze, noch ein Priesterkönig nach Art des Melchisedek; gerade der gänzliche Mangel einer Unterscheidung zwischen Geistlich und Weltlich ist charakteristisch. Sie besteht überhaupt nicht in einer besonderen Organisation. Das alte Stamm- und Geschlechterwesen bleibt zunächst völlig in Kraft, eine lose Aristokratie der Ältesten, eine Art milder Anarchie, die man patriarchalisch zu nennen pflegt. Aber ebenso gut verträgt sich jede andere Verfassungsform mit der Theokratie, auch die Monarchie. Der menschliche König widerspricht nicht dem göttlichen König; Jahve selber wird sogar in der alten Zeit niemals König genannt, so nahe uns das zu liegen scheint. Die Theokratie ist nichts weiter, als das, was man früher Partikularismus zu nennen pflegte. Die heiligen Angelegenheiten sind die nationalen. Die Gottheit hat es nicht mit dem einzelnen Menschen und nicht mit der Welt zu tun, sondern mit einem bestimmten durch das Blut zusammengehaltenen Kreise, mit dem Volk Israel. Israel ist das Korrelat zu Jahve, die Religion ist das israelitische Volkstum, zwar nicht wie es in jedem Augenblick wirklich ist, sondern wie es sein soll. Aber der darin liegende Gegensatz tritt erst mit der Zeit schärfer hervor; erst allmählich taucht aus der natürlichen Kongruenz die moralische Differenz zwischen Gott und Volk auf.

Das Volk fühlt sich selber als Blutsgemeinschaft, als erweiterte Familie. Es erscheint (nicht immer als Ganzes sondern gewöhnlich nur gliedweise) unter mehreren Aspekten: als Kultusgemeinde, als Gerichtsversammlung und als Heer. Die Berechtigten und Verpflichteten sind immer dieselben, nämlich die waffenfähigen freien Männer. Auch beim Gottesdienst haben sie den Vorzug; Krüppel und Kranke sind ausgeschlossen. Ebenso gehen die bürgerlichen Rechte mit den Kriegspflichten zusammen, Erbrecht und Beuterecht stehen auf einer Linie. Umgekehrt ist nicht bloß die gottesdienstliche, sondern auch die Gerichtsversammlung heilig, beide werden mit demselben Worte (Kahal) bezeichnet, und auch zur Gerichtsversammlung muß man sich durch Fasten heiligen (1. Kön. 21, 9). Und was uns am meisten befremdet: ebenso heilig ist das Kriegslager. Das deuteronomische Gesetz darüber (Deuter. 20) beruht auf uralten Grundlagen. Der Kriegszustand weicht die Teilnehmer und bringt für sie allerlei Abstinenzen mit sich; das Heer ist um ein Heiligtum gruppiert, und alles Unreine wird von dem Lager fern gehalten.

Krieg, Gericht
und Kultus als
Angelegenheiten
der Religion.

In der alten Zeit ist gerade der Krieg vorzugsweise das heilige

Geschäft. Dabei tritt am ersten, wenn es die Not erfordert, das Volk als Gesamtheit auf, und dabei zeigt sich der Gedanke am wirksamsten, daß Jahve an seiner Spitze stehe. Seine Lade ist eine Art Carruccio, sie zieht mit zu Felde und läuft infolge davon Gefahr, eine Beute der Feinde zu werden (1. Sam. 4). Im Liede der Debora kommt der Name Israel gar nicht vor; Jahve ist es vielmehr, der an der Spitze der Stämme gegen Sisera kämpft. Die Kriege Israels heißen die Kriege Jahves; ein altes Buch, das die Eroberung Kanaans zum Gegenstande hatte, führt den Titel: „das Buch der Kriege Jahves.“ Immer ist der Krieg das Hauptfeld von Jahves Wirksamkeit geblieben, solange Israel als Volk bestand.

Die Thora. Im Frieden wirkt Jahve hauptsächlich durch die Thora. Sie ist nicht ein festes Gesetz, sondern lebendige Weisung von Fall zu Fall. Jahve ist der eigentliche Weiser, die Mittler aber sind die Männer Gottes — so werden sie genannt und nicht etwa Männer Jahves. Es sind Priester und Seher in einer Person. Als ihr Prototyp in Israel gilt Moses. Ihr Hauptamt ist die Erteilung der Thora am Heiligtum. Dadurch konnten sie freilich auch auf die Kriegführung Einfluß üben. Nämlich auch diese richtete sich in gewissem Maße nach dem eingeholten Rat der Priester und Seher, wozu besonders die Erzählung über Saul und David Beispiele liefert: vor jedem Feldzug wird die Gottheit gefragt, ob er unternommen werden solle und wie er ausfallen werde. Denn die Thora war anfangs Orakelerteilung, namentlich durch Losen vor dem gegenwärtigen Numen; die bekannten Urim und Thummim der Priester waren nach 1. Sam. 14, 41 (Septuaginta) ursprünglich Lose, jedenfalls Medien der Orakelerteilung. Im Verlauf der Zeit, nach David, verschwinden die Medien mehr und mehr; die Thora wird eine Tradition im Besitz der Priester, nach deren Analogie sie sich richten können, ist aber noch immer im Wachsen und Werden und kein abgeschlossenes, öffentliches und jedem bekanntes Gesetz. Die Priester erteilten Bescheid in großen und kleinen Dingen, über alles, wornach sie gefragt wurden. So in Rechtsfragen, die für die gewöhnlichen Autoritäten, die Ältesten der Geschlechter oder der Städte, zu schwierig waren; namentlich aber in den Fragen über Reinheit und Unreinheit: was erlaubt oder verboten, wer rein oder unrein sei. Diese Fragen waren nicht erst für die späteren Juden, sondern schon im Altertum von höchster Bedeutung, wie z. B. aus einigen südarabischen Inschriften und auch aus Num. 12, 14—16 erhellt. Die Teilnahme der einzelnen am Kahal, d. h. nicht bloß am Gottesdienst, sondern am ganzen öffentlichen Leben hing davon ab.

Das Vorwiegen
des Kultus.

Es lag alles in den Windeln des Kultus. Der Begriff des Sakramentalen faßte das Materielle und das Geistige in eine Einheit zusammen. Körperliches Kontagium übertrug geistige Eigenschaften und Kräfte. Wer aber das Heilige berührte, konnte dadurch nicht bloß heilig, sondern auch unrein werden. Das Heilige ist nämlich zugleich das Verbotene

und berührt sich dadurch mit dem Unreinen, während das Reine, als das Erlaubte, zugleich das Profane sein kann. Auch die Moral war keineswegs autonom. Der Begriff der Schuld hatte mit dem, was wir darunter verstehen, wenig zu tun. Man verschuldete sich nicht dadurch, daß man dem Nächsten Leid oder Unrecht zufügte — so wie der Dekalog Exod. 20 es auffaßt —, sondern dadurch, daß man das Heilige verletzte, d. h. die Gottheit oder vielleicht auch die Volks- und Blutsgemeinschaft. Das konnte nicht bloß absichtlich geschehen, sondern auch unbewußt, und es geschah gewöhnlich unbewußt. Man merkte die Verschuldung sehr oft erst dadurch, daß die Gottheit zürnte, und mußte dann erst mühsam erforschen, warum sie zürnte, worin die Verschuldung bestand und wer sie begangen hatte. Diese Auffassung behauptet sich bis in späte Zeiten hinunter. Nach unserer Empfindung liegt in den Fällen Genes. 12 und 20 die Schuld durchaus auf seiten des Erzvaters, der aus Feigheit seine Frau verleugnete und preisgab; sie wird aber dem Könige beigelegt, der unbewußt sich an dem Eigentum des Mannes Gottes vergriff. Beispiele davon, daß aus dem Zorne Gottes eine vorhandene Schuld erschlossen und dann gesucht und ermittelt wird, finden sich 1. Sam. 14 und 2. Sam. 21.

Man darf also nicht etwa glauben, Moses habe das Recht und die Moral über den Kultus emporgehoben. Die alte israelitische Religion war, wie jede andere Volksreligion, vorwiegend Kultus, erst die Propheten haben begonnen, sie zu etwas anderem zu machen. Und der Kultus wurde der Gottheit wegen geübt, um sie zu erfreuen und ihr Angesicht zu glätten, er war nicht im Interesse der Israeliten selber von der Gottheit vorgeschrieben, um sie in Banden zu halten und vor dem Heidentum zu bewahren.

Ebenso wenig freilich darf man meinen, erst Moses habe durch seine Thora den israelitischen Kultus gegründet. Die Thora hat den Kultus schon vorgefunden und höchstens einigermaßen darauf eingewirkt. Die Praxis des Kultus ist überhaupt unerfindbar und jedenfalls viel älter als Moses; sie stammt aus der Urzeit, die Jahrtausende vor aller Geschichte liegt. Richtiger als die Vorstellung des Priesterkodex ist in gewisser Hinsicht die der Genesis, wornach schon lange vor Moses die Patriarchen die Gottheit an den heiligen Stätten von Bethel, Sichem, Hebron usw. ebenso verehrt haben, wie später ihre Nachkommen. Der Kultus ist der allgemein ethnische Ausgangspunkt der Religion auch bei den Israeliten, er trennt sie nicht von den Heiden, sondern verbindet sie mit ihnen. Das gilt nicht bloß von dem Opfer und dessen Riten, sondern z. B. auch von der Beschneidung und vom Sabbat: sie wurden erst verhältnismäßig spät zu Unterscheidungszeichen des Judentums. Der Kultus blieb auch bis auf das babylonische Exil alle Zeit die Pforte, wodurch das Heidentum in Israel eindrang; man machte neue Moden mit, die man auswärts kennen lernte, nicht um Jahve zu ärgern, sondern um seinen Dienst auf zeitgemäße Höhe zu heben und nicht rückständig werden zu lassen. Die

Besonderheiten, die der israelitische Ritus etwa aufweisen mochte, machen ihn jedenfalls nicht artverschieden.

Art und
Besonderheiten
des ältesten
israelitischen
Kultus.

Mit der allgemeinen Kulturstufe hängt es zusammen, daß dem israelitischen Gottesdienst zu Anfang eine große Einfachheit eigen war; später verlor sich dieselbe mehr und mehr oder wurde doch nur von einer Minorität grundsätzlich und protestierend fest gehalten. Es gab keinen ausgebildeten Klerus und keinen schroffen Unterschied zwischen Klerus und Laien. Priester waren nur wenige vorhanden, und das ihnen eigentümliche Geschäft war nicht das Opfern (das jedem frei stand), sondern die Thora, die Erteilung von Orakeln und Bescheiden beim Heiligtum. Die Lade schloß andre Heiligtümer Jahves nicht aus; es gab ihrer mehrere an verschiedenen Stätten. Eigentliche Bilder Jahves waren ursprünglich nicht vorhanden und darum auch keine Tempel, d. h. Behausungen der Bilder. Die eherne Schlange, welche sich in der Königszeit in Jerusalem befand, rührte so wenig von Moses her, wie das goldene Kalb, welches in Bethel verehrt wurde, von Aharon. Die Patriarchen, deren Kultus der Reflex des altisraelitischen ist, haben keine Tempel und Bilder, sondern nur heilige Stätten unter freiem Himmel. Zuweilen liegen sie an einem Quell, oft an einem großen und gewöhnlich immergrünen Baum. Der künstliche Baum, die Aschera, wird in der Genesis nicht erwähnt, ist aber vielleicht von späterer Zensur unterdrückt. Dagegen findet sich vielfach die Masseba, der heilige Stein, der auch bei den alten Arabern der wichtigste Zubehör der Kultusstätte ist. Er vertritt zugleich das Gottesbild und den Altar. Der Altar war ursprünglich kein Herd, es brannte kein Feuer darauf. Der Opferritus war nicht das Verbrennen, sondern das Ausschütten des Blutes auf den Altar (1. Sam. 14, 32—35), ein Ritus, der sich nicht bloß bei den Sündopfern und dem Pascha, sondern auch bei den profanen Schlachtungen der Juden und der Araber erhalten hat, bis auf den heutigen Tag. Die blutigen Opfer wurden durchaus vorgezogen und die andern ihnen teils untergeordnet, teils früh dadurch verdrängt. Das Blutstreichen auf den Altar bedeutete ebenso wie das zum Opfer gehörige Mahl eine Verbrüderung mit der Gottheit. Die Idee der Bundschließung mit der Gottheit prävalierte über die Idee der Gabe an die Gottheit, namentlich bei den blutigen Opfern; die Kommunion mit der Gottheit stiftete zugleich eine Kommunion unter den Opfernden.

Feste.

Die Opfer wurden zumeist bei regelmäßig von Jahr zu Jahr wiederkehrenden Anlässen dargebracht, d. h. bei Festen, nicht von einzelnen, sondern von Gemeinschaften, von Sippen und Geschlechtern, wenn auch nicht vom ganzen Volk zusammen an einer Stelle. Das Fest heißt bei den Hebräern wie bei den Arabern Hagg; der Name erklärt sich vielleicht aus der Sitte des Umganges, des Reigens, um das Heiligtum. Das älteste israelitische Fest, das einzige, welches schon vor der Ansiedlung im Lande Kanaan von Nomaden gefeiert sein kann, ist wohl das Pascha, das Opfer der tierischen Erstgeburten im Frühlinge, nachdem das Vieh

geworfen hat. Auch das Opfer der menschlichen Erstgeburten wurde gefordert. In Exod. 22 heißt es: die Erstgeburt deiner Söhne sollst du mir geben; in Exod. 34 dagegen: die Erstgeburt deiner Söhne sollst du lösen. An der ursprünglichen Identität dieser Varianten läßt sich nicht zweifeln, die Lösung kann dann nur als Milderung der Dahingabe d. h. Opferung verstanden werden. Eine derartige Opferung ist allerdings sonst nirgends bezeugt. Die Phönizier und Karthager entrichteten in historischer Zeit nicht regelmäßig einen solchen Blutzoll, sondern nur bei außerordentlichen Anlässen; freilich könnten die zahlreichen Bilder von Kindern, die in einem neuerdings aufgegrabenen Tempel von Sidon gefunden sind, als Ersatz für wirkliche Kinder gedeutet werden. Die grausame Sitte scheint auch in Israel zur Zeit der großen Propheten nicht mehr im Schwange gewesen zu sein und wurde erst später künstlich wieder belebt. Eine ältere Spur davon läßt sich noch erkennen in der von Jahve befohlenen Opferung Isaaks, des Erstgeborenen der Sara, der dann im letzten Augenblick durch einen Widder gelöst wird.

Man sieht, solche Besonderheiten des altisraelitischen Kultus machen ihn nicht eben besser als den anderer Völker und begründen keinen prinzipiellen Unterschied. Wenn in der Tat ein Unterschied vorhanden ist, so liegt er nicht in der Art des Kultus, sondern in dem Dativ, dem er geweiht wird. Israel widmet ihn nicht dem Baal, sondern dem Jahve. In der älteren Periode geschah das aber noch nicht so ausschließlich wie später; Jahve war in gewissen Grenzen noch toleranter. Nur wo es sich um die Nation im Gegensatz zu andern Nationen handelte, um den Krieg, die Politik und die Geschichte, da war Jahve der Gott und kein anderer. Aber außerhalb dieser seiner eigenen Provinz, auf andern Gebieten und in andern Kreisen, hatten andre Götter neben ihm Platz. Sie hatten in jeder in seinem Volke und Lande das gleiche Recht wie er in Israel. Man dachte nicht, daß Jahve auch außerhalb Israels verehrt werden müsse oder auch nur könne. Verließ ein Israelit sein Vaterland, so begab er sich damit nicht bloß in die Gemeinschaft eines andern Volks, sondern auch eines andern Gottes (1. Sam. 26, 19). Und auch im israelitischen Lande selber hatte Jahve Nebenbuhler. Bei der Eroberung Palästinas verschwanden die kanaanitischen Landesgötter nicht, sondern blieben bestehen und wurden an ihren alten Stätten auch von den Israeliten verehrt. Diese glaubten damit ihrem Volks- und Heergotte, dem Jahve, nicht zu nahe zu treten. Ebenso behielten sie neben ihm die Teraphim, die Familien- und Geschlechtsgötter, bei, wie man aus der Geschichte Davids ersieht. Auch davon abgesehen wurde Jahve nicht in einsamer Höhe gedacht, sondern umgeben von seinem Geschlecht, den sogenannten Gottessöhnen (Ben Elohim). Er war nicht ein einzigartiges Wesen, sondern der Oberste einer Gattung. Die Gattung der Götter sind die Dämonen, ungezählte und zunächst namenlose Geisteswesen, die im Wind und Wetter, in Gestirnen, in Steinen und Quellen, in Bäumen und Pflanzen und auch in

Der
altisraelitische
Begriff von
Jahve und an-
deren göttlichen
Wesen.

Tieren erscheinen. Durch den Kultus, durch die Kenntnis und die Anrufung ihres Namens an den Orten wo sie wohnen, werden sie zu Göttern; aus ihnen tauchen die Götter auf und in sie versinken sie wieder, wenn ihr Kultus aufhört. Die Dämonen, zu denen auch die abgeschiedenen Seelen gehören, sind unheimliche Wesen, die man durch allerlei Künste fernhalten und auch in Dienst nehmen kann. Die Israeliten hatten diesen Glauben und die damit verbundenen Praktiken, die vielfach dem Kultus zugrunde liegen und darin veredelt sind, mit aller Welt gemeinsam; sie dachten sich Himmel und Erde voll von dem Heer der Geister; Zauber und Wahrsagung, Bannen und Beschwören war ihnen nicht etwa von Haus aus unbekannt.

Ethnischer
Ausgangspunkt
der
israelitischen
Religion und
nachfolgende
Differenzierung.

Das Volk Israel hat sich nicht von Anfang an in einem inhaltlichen Gegensatz zu allen andern Völkern gewußt und sie als Heiden von sich abgewiesen. Es ist nicht mit einem Sprunge zur Zeit Abrahams oder zur Zeit Moses' aus dem Heidentum ausgewandert, sondern hat sich langsam daraus empor gearbeitet. Jahve hat einen Kampf zu bestehen gehabt mit den andern Mächten, mit denen er sich anfangs vertrug, und hat sie überwunden. Und er selbst ist in diesem Kampfe gewachsen. Der Dämonenspek mit seinem Hokusfokus zog sich allmählich ins Dunkel zurück vor der öffentlichen Religion Jahves; Zauber und Beschwörung und Wahrsagung fingen an, als unisraelitisch zu gelten (Num. 23, 23). Die abgeschiedenen Seelen wurden in die Hölle (Scheol = Hades) verbannt und von jeder Beziehung zu der Welt des Lichtes abgeschnitten; die Toten hatten mit der Religion gar nichts mehr zu tun, Jahve kümmerte sich nicht um sie. Die dämonischen Tiergestalten, in denen er in der Königszeit abgebildet wurde, als Stier oder als Schlange, erschienen später als seiner unwürdig; er wurde lieber in Menschengestalt vorgestellt. Er streifte mit der Zeit die Rudimente ab, die ihm z. B. in Genes. 6, 1—4, 32, 25 ff., Exod. 4, 24 f. anhaften. Er verdrängte die Familien- und Geschlechtsgötter; die Teraphim siedelten aus den Häusern in die Tempel über, wurden zu Beisitzern (πάρεδροι) des Volksgottes degradiert und dadurch unschädlich gemacht. Die Götter fremder Nationen konnten sich immer weniger mit ihm messen, er wurde mindestens unvergleichlich mächtiger als sie. Freilich behielt er seinen ethnischen Eigennamen Jahve, der nicht besser war als Kamos, Hadad und Dagon; auf die Kenntnis und auf das Rufen dieses Namens wurde großes Gewicht gelegt, als sei er der Schlüssel des Zugangs zu ihm und öffne die Pforten des Himmels. Und es dauerte lange, bis er zum Schöpfer der Welt erhoben wurde (Genes. 1). Die Natur war nicht sein Werk, wenngleich er über sie schaltete (Genes. 2). Er war vorzugsweise der Herr des Lebens und der Geber des Lebens. Das Leben war sein Atem und sein Geist; darum auch heilig, wie das Blut, an welches das Leben bei Menschen und Tieren gebunden ist. Erst beim Untergang des Volks, der von den Propheten vorausempfunden wurde, erhob er sich hoch über dessen Grenzen zum Gott der Menschenwelt und der Welt

überhaupt. Erst dann wurde er für seine Person ganz unabhängig vom Kultus. Damit entstand die Art von Religion, welche im Neuen Testament der Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit genannt wird. Der alte Jahve darf nicht mit dem „Vater unsers Herrn Jesu Christi“ gleichgesetzt werden.

Daß aus verdeckten Spuren im Alten Testament noch eine Entwicklung zu erkennen ist, hat zwar unleugbare Vorteile; die israelitische Geschichte wird erst dadurch zu einer wirklichen Geschichte und bleibt nicht außerhalb aller Analogie mit der Geschichte der ganzen übrigen Menschheit. Aber selbst wenn wir diese Entwicklung genauer und sicherer verfolgen könnten, würde dadurch doch im Grunde nur wenig erklärt werden. Warum wurde z. B. nicht Kamos von Moab zum Gott der Gerechtigkeit und zum Schöpfer des Himmels und der Erde? Eine genügende Antwort kann man darauf nicht geben. Aus Ägypten oder Babylonien kann Jahve nicht importiert sein, weder als nationaler noch als universaler Gott. Man muß sich darauf beschränken, zu sagen: die Thora der Priester und hernach der Propheten hat auf die Volksreligion von Anfang an einen korrigierenden Einfluß geübt; eine gewisse Spannung zwischen erlesenen Geistern und der Volksmenge hat von je bestanden und sich langsam ausgewirkt, in kontinuierlicher Steigerung. Es ist der Kampf der Riesen gegen die Zwerge. Unzählige anonyme Zwerge schaffen die Kultur. Die Riesen setzen zwar ihre Arbeit voraus, räumen aber den Schutt weg, der sich unvermeidlich dabei einstellt. Der religiöse Fortschritt besteht gewöhnlich darin, daß der Schutt weggeräumt, und auf das Wesentliche, das unmittelbar Evidente, der Ton gelegt wird. Daher steht die Religion in einer gewissen Feindschaft gegen die jeweilige Kultur. Das Wesentliche und Evidente ist zwar im Grunde selber nur das innere Ergebnis der Kultur, aber verhüllt durch Reste früherer Stufen und durch Nebenprodukte, und obwohl es gebunden im allgemeinen Bewußtsein schlummert und keine absolut neue Wahrheit ist, muß es doch entdeckt werden. Woher aber kommen in Israel (und analog in Griechenland) diese Männer des Geistes? Die Israeliten sagen: Jahve hat sie erweckt, es sind die Männer Gottes. Eben in diesen Männern sehen sie die Offenbarung Gottes, eine Offenbarung außerhalb solcher lebendiger Träger kennen sie nicht. Über diese Antwort werden auch wir schwerlich hinauskommen, obwohl das gottbegnadete Individuum dabei Mysterium bleibt. Denn wenn man von innerer Anlage der Griechen und der Israeliten redet, so ist das keine Lösung des Rätsels, sondern nur eine Verschiebung. Noch weniger freilich werden die Israeliten dadurch begriffen, daß sie Semiten, oder die Griechen dadurch, daß sie Indogermanen sind.

III. Die Periode der Richter und der älteren Könige (ca. 1150 — 900). Nach dem Tode Moses' erfolgte die Ansiedlung in Palästina. Die Kanaaniten wurden nicht mit einem Schlage vertilgt, sondern allmählich auf-

Die Verbindung mit der kanaanitischen Bevölkerung und Aufnahme ihres Kultus.

gesogen. Die Eroberer nisteten sich weniger in den Städten der Ureinwohner ein, die vielmehr größtenteils noch lange ununterworfen blieben, als in ihren Dörfern. Aus wandernden Hirten, die sie gewesen waren, wurden sie in Palästina zunächst zu Bauern. Diese Veränderung ihres Lebens beeinflusste auch ihre Religion. Wie sie die Wohnstätten und Höfe, die Felder und Gärten, die Keltern und Tennen von ihren Vorgängern übernahmen, so auch die Heiligtümer, die sogenannten Bamoth, mit ihrem Zubehör, nicht selten wohl auch mit ihren alten Priesterfamilien. Wie wir gesehen haben, verrät sich noch in den Patriarchenlegenden der Genesis das Bewußtsein davon, daß die Altäre bei der Eroberung und Ansiedlung schon vorgefunden wurden. Sie konnten auch gar nicht an beliebigen Orten neu gegründet werden; denn die Kultusstätten mußten sozusagen von Natur da sein, sie hafteten am Boden und behielten bei allem Wechsel der Völker und der Götter ihre inhärente Heiligkeit. Ursprünglich wurden wohl auch die alten Landesgötter von den Israeliten vielfach an dem Bamoth weiter verehrt. Jahve blieb am Sinai, in der Wüste, wohnen und ließ nach Exod. 33 nur seinen Repräsentanten, die Bundeslade, mit den Israeliten nach Kanaan ziehen. Erst nachher wurde er aus dem Volksgott auch der Landesgott und absorbierte die Baale. Indem nun mit den Stätten der Baale auch die Form ihrer Verehrung auf Jahve übertragen wurde, veränderte sich dadurch der alte einfache hebräische Kultus. Die Altäre wurden Brandstätten und die Opfer Feueropfer. Kostbare Bilder Jahves entstanden, und Häuser, in denen sie aufgestellt wurden (zu Ophra, Beth Micha und Dan). Am wichtigsten war die Übernahme der Feste von den Kanaaniten. Abgesehen vom Pascha gründen sie sich allesamt auf den palästinischen Garten- und Feldbau, können also insofern nicht aus der Wüste mitgebracht worden sein. Ostern und Pfingsten feiern den Anfang und das Ende der Getreideernte, dazwischen liegen die sieben Wochen der Mahd. Laubhütten ist das abschließende Erntefest und besonders das Fest der Weinlese. Nach dem Dekaloge von Exod. 34 und auch nach dem Zeugnis des Amos und namentlich des Hosea waren aber diese Feste im alten Israel der Inbegriff des ganzen volkstümlichen Jahvedienstes: dreimal im Jahr sollte jeder Mann mit Opfern und Gaben vor ihm erscheinen. Lauter Jubel, Rausch und Ausgelassenheit herrschte dabei wie bei einer Kirmes; man freute sich vor Jahve, man aß und trank in seiner Gegenwart, wie im Deuteronomium die Ausdrücke lauten. Die Feste trugen also einen ausgesprochen dionysischen Charakter, den sie nicht von Jahve, sondern von Baal hatten. Baal war der ursprüngliche Spender von Korn, Wein und Öl, er wurde von den Griechen mit Dionysus gleichgesetzt.

Die Aufnahme der neuen Kultur war zwar unvermeidlich, brachte aber doch eine gewisse Überladung an Stoff mit sich, der nicht sogleich verdaut werden konnte. Es entstand dadurch eine Theókrasie, wie sie häufig und keineswegs erst in jüngeren Phasen der Religionsgeschichte auftritt, eine

Mischung zwischen dem Baal und Jahve, die noch zur Zeit des Propheten Hosea (um 740) nicht überwunden war. Indessen gingen doch mehr die Funktionen des Baal auf Jahve über als umgekehrt; Kanaan und der Baal waren der weibliche, Israel und Jahve der männliche Teil in dieser Ehe. Auch drang die Mischung nicht so allgemein durch, daß der Unterschied von Israel und Kanaan, Jahve und Baal völlig vergessen wurde. Das Bewußtsein dieses Unterschiedes blieb vielmehr und wurde hier und da mit Absicht gepflegt. Die Spannung zwischen zwei Polen, die später den Verlauf der israelitischen Geschichte beherrscht, wird in ihren Anfängen hoch hinauf reichen.

Eine andere und für den Augenblick größere Gefahr, welche mit der geglückten Eroberung eintrat, bestand darin, daß nun unter den friedlicheren Verhältnissen der kriegerische Bund der Stämme sich auflöste. Die Ansiedlung zerstreute die durch das Feldlager Geeinigten, der kriegerische Aufschwung wich der trivialen Arbeit, wodurch die einzelnen Tribus und ihre Unterabteilungen, jede in ihrem Kreise, in dem neuen Gebiet Wurzel fassen und in die neuen Verhältnisse sich einleben mußten. Aber unter der Asche erlosch das religiöse Gesamtbewußtsein doch nicht ganz, es zu entfachen war die Geschichte das Mittel. Sie machte fühlbar, daß der Mensch nicht allein von Brod und Wein und Öl lebt, und daß es noch andere Güter gibt als die Baalsgaben; sie brachte den heroischen Gott der Nation wieder zu Ehren.

Die
Richterperiode
eine kritische
Übergangszeit.

Die Verschmelzung der neuen Bevölkerung mit der alten bildete den wichtigsten Inhalt der Richterperiode, obwohl die Überlieferung davon wenig berichtet, weil sie allmählich und geräuschlos vor sich ging. Es war eine kritische Übergangsperiode, chaotisch, aber doch auch schöpferisch. Das Ende war nicht der Niedergang, sondern der Aufschwung der Nation. Sie tauchte schließlich gestärkt aus den Wassern hervor. Sie behauptete und verfestigte sich im Kampfe, nicht bloß gegen die Kanaaniten, sondern auch gegen auswärtige Völker, die sich die Lage zunutze machen wollten. Die letzten und gefährlichsten Feinde waren die Philister, die in der Küstenebene am Mittelländischen Meer zwischen den Phöniziern und den Ägyptern wohnten. Um sie abwehren zu können, wurden die bisher fast nur durch ein ideelles Gemeingefühl verbundenen israelitischen Stämme veranlaßt zu einer politischen Einigung in einem Reich unter einem Könige. Das Königtum erwuchs aus dem durch die Not rege gemachten Patriotismus. Und der Patriotismus war damals die Religion, Jahve ging durchaus Hand in Hand mit der Nation. Von der jüngeren Tradition wird allerdings die Wahl eines menschlichen Königs als eine Verwerfung Jahves und als ein Abfall von ihm betrachtet. Nach der älteren aber ersah vielmehr gerade Jahve den König, ehe das Volk daran dachte, und ließ dem Benjaminiten Saul seine Bestimmung zu hohen Dingen ankündigen, ehe er selber eine Ahnung davon hatte. Erst später wurde die Religion in gewissem Grade königsfeindlich, ursprünglich

Zentralisierung
der Nation und
Religion durch
das Königtum.
Die Philister.

war sie königsfreundlich. Der König war nicht der Nebenbuhler, sondern der Vertreter Jahves, der vom Volk Gesalbte auch der Gesalbte Jahves, eine geheiligte Person in viel höherem Grade als etwa der Priester. In der Tat, ohne den König und das Reich hätte sich auch Jahve nicht halten können; auch er wäre eine Beute der Philister geworden. Die Auflösung der Nation hätte auch ihn betroffen; die politische Zentralisation kam auch ihm zugute und stärkte ihn nicht bloß gegenüber den fremden Völkern und ihren Göttern, sondern auch gegen die inneren zentrifugalen Kräfte, denen immer zugleich auch eine polytheistische Tendenz inne wohnte. Mit dem Reich erhob sich auch ein Reichskultus Jahves, der im hohen Maße beitrug zur Hebung der nationalen und historischen Bedeutung Jahves. David, der das von Saul angefangene Werk glücklich ausführte, gilt als Reichsgründer mit Recht zugleich als Vollender der Theokratie. Er machte die Reichshauptstadt Jerusalem, die von ihm zwischen Juda und Israel auf neutralem und erst von ihm eroberten Gebiet gegründet war, zugleich zum Zentrum des Kultus, indem er die Bundeslade, das alte echt israelitische Heiligtum, dorthin überführte. Salomo tat einen weiteren Schritt und baute den Tempel dazu, der für die weitere Zentralisierung des Kultus sehr förderlich wurde.

Eindringen der
ausländischen
Kultur.

Freilich darf man sich den Anfang dieser Zentralisierung nicht im späteren Licht vorstellen. Der Tempel Salomos, so groß und prächtig er für seine Zeit sein mochte, war doch zunächst nur ein Teil seiner großen Burg auf dem Sion, ein Tempel des Königs. Er sollte die anderen Heiligtümer nicht verdrängen und verdrängte sie in der Tat nicht; die Differenzierung Jahves durch den Kultus blieb bestehen. Nicht einmal die Verehrung fremder Götter auf israelitischem Boden wurde ausgeschlossen; Salomo selber baute auf dem Ölberge bei Jerusalem Altäre für heidnische Frauen, die er geheiratet hatte, und sie standen dort Jahrhunderte lang. Das Königtum einigte nicht bloß die Nation, sondern brachte sie auch eben dadurch mehr auf gleichen Fuß mit fremden Nationen. Das israelitische Reich trat mit benachbarten Reichen in eine Reihe; die Könige betrachteten sich schon im Altertum, trotz aller gelegentlichen Feindschaften, als Pairs unter einander. Aus den politischen Beziehungen erwuchs überhaupt ein lebhafterer Verkehr mit dem Auslande, auch mit dem entfernteren. Schon David war mit Hirom, dem Könige von Tyrus, befreundet. Salomo bezog von ihm Material und Künstler für seine großen Bauten. Sein Tempel, wie er im Buch der Könige und bei Ezechiel beschrieben wird, läßt überall das phönizische (ursprünglich ägyptische) Muster erkennen, sowohl in der Konstruktion, als in den Einzelheiten. Die Bundeslade wurde überschattet von Keruben, die ihre Flügel zu beiden Seiten über die ganze Cella ausbreiteten. Sie waren nicht bloß ein Ornament, sondern bedeuteten auch etwas. Sie hüteten den Garten Gottes, den der Gottheit geweihten Bezirk, in welchem sie wohnte, gleichviel ob ein Tempel darin stand oder nicht.

Mit dem Königtum drang also die Kultur der großen Welt, deren Brennpunkte Ägypten und Babylonien waren, in Israel ein. Das war unvermeidlich und im ganzen segensreich, wenn auch allerlei schädliche Folgen mit. unterliefen und begreiflichen Anstoß gaben. Wenn Salomo in seinem Hoftempel den Glanz des Jahvedienstes durch heidnische Einrichtungen erhöhte, wenn er z. B. einen ehernen Altar machte statt der aus Erde oder aus unbehauenen Steinen aufgeschichteten, so mochten zu seiner Zeit die richtigen alten Israeliten daran Ärgernis nehmen (Exod. 20, 24. 25); dennoch ist eben dieser Tempel hernachmals der Stützpunkt des legitimen Kultus geworden. Wenn allerhand fremde Vorstellungen und Mythen Eingang fanden, so erwies sich die Jahvereligion im Verlauf doch mächtig genug, um sie sich zu eigen oder doch unschädlich zu machen.

Auch die Aufsaugung der Kanaaniten, die schon vorher begonnen hatte, machte in der Königszeit entschiedene Fortschritte. Ihre Städte, die sich bis dahin noch zu einem großen Teil ihre Unabhängigkeit bewahrt hatten, büßten diese jetzt ein; wenn sie auch anfangs meist nur Tribut bezahlten, so wurden sie doch bald völlig israelitisch; unter Ahab (um 850) scheint der Unterschied schon verschwunden gewesen zu sein. Das mußte auch für die Religion von Bedeutung sein. Auch diese Erstarkung Israels führte zur Erstarkung Jahves als des öffentlichen, nationalen und historischen Gottes.

Aufsaugung der Kanaaniten.

Nach dem Tode Salomos (um 950) rissen sich die nördlichen zehn Stämme von Juda los. Juda trat in den Hintergrund zurück, in dem es früher gestanden hatte und aus dem es erst durch David hervorgezogen war. Der politische Schwerpunkt verlegte sich wieder an seine natürliche Stelle, in das Gebiet von Joseph, d. h. namentlich von Ephraim, wo auch die Hauptstadt (seit ca. 900 Samarien) lag. Joseph erscheint schon in der Genesis als der Herrscherstamm. Der heilige Name Israel blieb an dem Nordreich haften, und dort wurde auch die theokratische Geschichte fortgesetzt. Dort wirkten die großen Propheten bis auf Amos (um 750), und Amos selber, obwohl aus Juda stammend, richtete sein Interesse noch lediglich auf Israel. Schismatiker waren eher die Judäer als die Israeliten. Bethel und Dan waren ältere und nicht weniger legitime Kultusstätten als Jerusalem, und dasselbe gilt von den dortigen Priesterfamilien im Vergleich zu den jerusalemisschen. In Bethel und nicht in Jerusalem sollten nach Genes. 28 die Nachkommen Jakobs den Zehnten entrichten. Es war kein Frevel, daß die Könige dort einen Reichstempel gründeten und ein Stierbild Jahves aufstellten; Gottesbilder gab es auch in Jerusalem und an viele anderen Stellen (Jesaj. 2). Kein König des Nordreichs kam auf den Gedanken, an der Verehrung Jahves als Gottes Israels zu rütteln. Die mit Jahve zusammengesetzten Namen, die sich im Altertum selten finden, kamen zuerst bei den Königen in regelmäßigen Gebrauch, in Israel nicht minder wie in Juda. Nach dem Beispiel der Könige wurden sie dann allgemein. Die Kinder legten mit dem Namen, mit dem sie gerufen wurden, Zeugnis

Politische, aber nicht religiöse Spaltung der Nation; das Nordreich.

ab für den nationalen Gott; an Hanania konnte man den Israeliten erkennen, wie an Hannibal den Phönizier, oder an Henadad den Syrer.

Juda hatte allerdings den Vorzug stabilerer Verhältnisse vor Israel voraus. Dort bildete sich eine feste Dynastie aus, in Israel fielen die Könige nach wenigen Generationen immer wieder der Revolution zum Opfer; es herrschte ein rasches, aufgeregtes Treiben. Aber der Strudel warf hier auch außerordentliche Männer aus der Tiefe hervor: auf diesem Boden erwuchsen zuerst diejenigen Propheten, die den Fortschritt in der Religion herbeiführten.

Ursprung der
Nabiim.

IV. Die gewöhnlichen und die außerordentlichen Propheten. Der Bruch Jahves mit Israel und der Untergang des Nordreichs (ca. 900—700). Seher hat es in Israel, wie bei anderen alten Völkern, von jeher gegeben, aber keine Propheten, oder wie sie hebräisch heißen Nabiim. Diese letzteren tauchten zuerst auf in der erregten Zeit vor dem Ausbruch der Philisterkriege und der Entstehung des Königtums. Sie traten nicht einzeln auf, sondern in Schwärmen, und sie waren auch Schwärmer, hatten nichts Rationales an sich und wirkten nicht durch das vernünftige Mittel der Rede. Wie die Derwische im heutigen Orient, veranstalteten sie unter Musik Aufzüge und Tänze, in deren tollen Wirbel auch ganz nüchterne Menschen mit ansteckender Gewalt hineingezogen wurden. Sie waren anfangs so neu und fremdartig in Israel, wie die thrakischen Bacchanten in Griechenland, die dort zu gleicher Zeit erschienen sein mögen. Mit der Zeit aber bürgerten sie sich ein, konformierten sich der Jahvereligion und verähnlichten sich den alten Sehern, von denen sie ursprünglich unterschieden werden. Manches von ihrem alten Wesen schliffen sie ab, aber das scharenweise Auftreten behielten sie bei. Sie lebten in Vereinen, die man nicht für Lehrschulen halten darf, wo das Gesetz und die heilige Geschichte getrieben wurde. Sie wurden von den Königen vor Unternehmungen zu Rate gezogen und weissagten gelegentlich zu Hunderten. Im ganzen gingen sie mit der öffentlichen Meinung und redeten den Leuten, namentlich den Königen, nach dem Munde, weil sie arm waren und ein Stück Brot verdienen wollten. Aber ab und zu erwuchsen unter ihnen Männer von selbständigem Geiste, die über den Stand hervorragten. Es waren Ausnahmen, aber eben sie hatten die größte geschichtliche Wirkung und galten den Späteren mit Recht als die wahren Propheten. Das Kennzeichen der wahren Propheten ist nach Jeremias, daß sie Unheil verkündeten, gegen den Strom schwammen und den Befragern nicht sagten, wonach ihnen die Ohren juckten.

Oppositionelle
Propheten
in der Zeit der
Aramäerkriege.

Der patriotische Charakter der Religion hatte sich durch das Königtum noch gesteigert, Jahve war die Fahne für Volk, König und Reich. Dieser Fahne folgten auch die Nabiim, wenngleich sie wohl einmal mit dem Volk zusammen einen König stürzen halfen. Aber unter Ahab, der in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts regierte, traten einzelne

Propheten in Opposition zu dem religiösen Patriotismus und begannen, Jahve in Gegensatz zu der Nation zu setzen. Es war die Zeit, wo die Aramäerkriege den Bestand Israels in Frage stellten.

Vor seinem letzten Kampf gegen die Aramäer von Damaskus (851) fragte Ahab die Propheten Jahves in seiner Hauptstadt, vierhundert Mann, ob er zu Felde ziehen solle oder nicht, ob Jahve Sieg geben werde oder nicht. Sie weissagten einhellig Heil. Nur einer machte eine Ausnahme, Micha ben Jimla. Er verkündete immer Unheil und so auch diesmal. „Ich sah Israel zerstreut auf den Bergen wie Schafe ohne Hirten, und Jahve sprach: sie haben keinen Herrn mehr, sie kehren zurück, ein jeder nach seinem Hause.“ Er wurde von seinen Standesgenossen mißhandelt und von dem Könige in Haft gegeben, bis er glücklich heimkehre. Aber er kehrte nicht heim.

Bekannter und größer als Micha ben Jimla ist sein Zeitgenosse Elias von Gilead. Auch er stand im Namen Jahves in Opposition gegen König und Volk. Das erhellt besonders aus der in 1. Kön. 19 erzählten Theophanie. Elias klagt, sein Kampf für Jahve habe nur dazu geführt, daß er völlig vereinsamt und aus Israel verbannt sei; da erscheint Jahve und verheißt ihm, seine und Jahves Feinde, König und Volk von Israel, sollen bis auf einen kleinen Rest ausgerottet werden. Das ist ein Trost für ihn und bedeutet den Sieg seiner Sache: Jahve triumphiert über die herrschende Majorität. Elias
(um 860).

König und Volk galten diesem Propheten als abtrünnig von Jahve. In Wirklichkeit hielt Ahab durchaus an dem Gott des Volkes und Reiches fest, er nannte seine Söhne nach ihm, er focht gegen die Aramäer in seinem Namen, er befragte seine Propheten. Er kann nicht, wie behauptet wird, alle seine Propheten verfolgt und umgebracht, oder alle seine Altäre zerstört haben. Er stiftete nur für seine Gemahlin Izebel, die aus Tyrus stammte, einen reich ausgestatteten Tempel des tyrischen Baal in Samarien. Ähnliches hatte Salomo hundert Jahre früher in Jerusalem getan, ohne dadurch für seine Zeit und auf lange hinaus Anstoß zu geben. Wenn Elias also eine solche Handlungsweise verabscheute, so war er über die populären Begriffe hinausgeschritten. Ahab stand auf der alten Stufe, er dagegen auf einer neuen. Wie es scheint, war Jahve in seinen Augen nicht bloß lokal (durch sein Anbetungsgebiet), sondern prinzipiell verschieden von den anderen Göttern, ganz unverträglich und ungleichartig mit ihnen. Er sah den Kampf der Götter nicht bloß als einen Kampf ihrer Völker an; der Gott Israels war mehr wert als die Nation und behauptete sich nicht bloß durch ihre Begünstigung, sondern gegebenenfalls auch durch ihre Vernichtung. Dies sind allerdings nur Vermutungen. Worin die Größe des Elias bestand, darüber finden sich nur schwache und sagenhafte Andeutungen. Daß er aber einsam über seine Zeit hervorragte, daß er eine ganz außerordentliche Erscheinung war, hat sich tief in die Erinnerung eingeprägt. Der Eindruck ist wohl nicht unrichtig, daß

mit ihm die Religionsgeschichte beginnt in ein neues Stadium zu treten. Nachdem Jahve bisher in einem mehr äußerlichen Kampfe die Nation und das Reich gegründet hatte, reagierte er jetzt innerhalb der Nation, auf geistigem Gebiet, entschiedener gegen die fremden Elemente, die bis dahin ziemlich ungehindert hatten zutreten dürfen, nicht bloß gegen den aus Tyrus zu einem beschränkten Zweck frisch importierten Baal, sondern auch gegen die weit ältere schillernde Vermischung des Jahvekultus mit dem kanaanitischen Baalsdienst überhaupt. Die Eifersucht Jahves bekam einen anderen und tieferen Sinn. Ganz allein stand Elias nicht. Einen gleichzeitigen Propheten ähnlicher Richtung haben wir bereits in Micha ben Jimla kennen gelernt. Es kam ferner damals der Orden der Rechabiten auf, die mit dem Nachfolger des Elias gemeinsame Sache machten. Sie protestierten im Eifer für Jahve gegen die ganze seit der Einwanderung in das Land der Kanaaniten von den Israeliten übernommene Kultur, gegen die Sesshaftigkeit und namentlich gegen den Weinbau. Sie griffen grundsätzlich zurück auf das ursprüngliche Nomadenleben in der Wüste. Des Weines, der Hauptgabe des Baal-Dionysus, enthielten sich auch die von Amos mit den Propheten zusammengestellten Naziräer, ähnlich wie später gewisse arabische Stämme, die sich im Osten vom Jordan angesiedelt hatten. Hierin tat allerdings Elias schwerlich mit, er sah in der Flucht aus der Kultur in die Wüste nicht das Heil und faßte den religiösen Gegensatz nicht so äußerlich auf: sonst wäre er wohl leichter begriffen worden.

Elias glich einem Vogel, der vor dem Morgen singt. Sein Jünger Elisa empfing sein Gewand, aber nicht seinen Geist. Was er von ihm verstanden hatte, war, daß man den Baalsdienst in Samarien und das Haus Ahabs dazu mit allen Mitteln ausrotten müsse. Er unterstützte zu diesem Zweck den Meuterer Jehu, der die Aufgabe gründlich löste und dann selber den Thron bestieg. Er lebte nicht einsam wie Elias, sondern in enger Verbindung mit der Menge der Propheten. Er hatte seine Hand in den irdischen Händeln und genoß hohes Ansehen bei den Königen der Dynastie, die mit seiner Hilfe aufgekommen war. Wenn er auch gelegentlich schroff gegen sie auftreten mochte, so begleitete er sie doch auf ihren Feldzügen und stellte seine Autorität in ihren Dienst und in den Dienst der Nation. Er war im Kampfe gegen die Aramäer so viel wert wie ein Armeekorps; das ist damit gemeint, wenn er „Wagen und Reiter Israels“ genannt wird.

Die wahren Nachfolger des Elias traten erst hundert Jahre nach seinem Tode auf, als die aramäische Gefahr beseitigt war und die Nation eine viel schwerere Krisis zu bestehen hatte.

Die Assyrier waren schon im neunten Jahrhundert einmal gegen Südwesten vorgedrungen. Damals bedrohten sie jedoch die Israeliten nicht, sondern befreiten sie vielmehr von den Aramäern. Im achten Jahrhundert erneuerten sie mit größerem Erfolge ihre Angriffe gegen die syrischen

Aramäer. Auch damit mochten die Israeliten zunächst nicht unzufrieden sein. Aber die Aramäer waren in Wahrheit doch ihre Vormauer gegen Norden, und als diese Vormauer in Verfall geraten war, eröffnete sich ihnen die Aussicht, selber den Anprall der unaufhaltsamen Lawine gewärtigen zu müssen. War die Nation, war ihr Gott dem gewachsen?

Amos von Thekoa, kein Prophet von Beruf, sondern ein Hirt, hörte die Frage, die von der Zukunft gestellt wurde, und beantwortete sie im voraus. Er war ein Judäer, aber das Geschick Israels stand im Mittelpunkt seiner Gedanken. Er erschien zu Bethel, dem vornehmsten Heiligtum des Nordreichs, und überraschte die zu einem Fest versammelte Menge daselbst mit der Drohung, das Ende sei gekommen, Israel werde von einer fernen, überlegenen Großmacht vernichtet und deportiert werden. Er hatte die Assyrer im Auge, er trat auf gegen Ende der Regierung Jerobeams II., wohl noch vor der Mitte des achten Jahrhunderts. Aber die Assyrer waren nach seiner Überzeugung nur ein Werkzeug in der Hand Jahves. Jahve geht nicht mit Israel unter, sondern triumphiert durch Assur über Israel. Amos nennt ihn niemals den Gott Israels, sondern den Gott Sabaoth, d. h. wahrscheinlich den Gott der Welt (eigentlich der Geisterheere, die die Welt erfüllen). Er läßt ihn sagen: Ihr Kinder Israels seid mir nicht anders wie die Mohren; wie ich Israel aus Ägypten geführt habe, so habe ich auch die Philister aus Kaphthor geführt und die Aramäer aus Kir. Er leugnet freilich durchaus nicht, daß Jahve sich seinem Volke durch Wort und Tat geoffenbart habe, wie keinem anderen Volk. Aber darum lege er nur ein desto strengeres Maß eben an Israel. Nach dem populären Glauben war Jahve durch den Kultus an Israel gebunden, weil er nur dort mit seinem Namen bekannt war, nur dort angerufen wurde, nur dort seine Wohnung und seine Altäre hatte. Dieses Band durchschneidet Amos. Jahve ist kein Gott, der der Opfer und Gaben bedarf, der sich durch sie bestechen läßt, der um des Kultus willen blindlings die Partei seiner Verehrer und guten Bekannten ergreift. Was er von Israel verlangt, ist etwas Allgemeingültiges, nämlich die Gerechtigkeit; was er haßt, ist Unrecht und Frevel. Die Beleidigung der Gottheit, die Sünde, ist durchaus moralischer Natur; sie besteht nicht in der Unterlassung der sakralen Leistungen, die ihr speziell und nur ihr zugute kommen sollen, sondern in der Verletzung der Pflichten, die der Mensch dem Menschen schuldet. Die Moral ist es, wodurch allein alle menschliche Gesellschaft Bestand hat. Sie ist kein Postulat, keine Idee, sondern Notwendigkeit und Realität zugleich, die lebendigste persönliche Macht — Jahve Sabaoth. Zornig, zerstörend macht sich die heilige Realität geltend; sie vernichtet den Schein und das Eitle.

Israel fiel durch die Assyrer, wie Amos geschaut hatte (721). Juda aber blieb bestehen und trat in das geistige Erbe. Hier setzte sich auch die von Amos eröffnete Reihe der Propheten fort, deren Thema der Zusammenstoß der heidnischen Weltmacht mit der Theokratie war.

Amos
(um 750).

Übergang
der Geschichte
von Israel auf
Juda.

Jesaias
(um 720).

Jesaias lebte in Jerusalem und war Judäer mit Leib und Seele. Das Nordreich, dessen Sturz er erlebte, ließ er dahinfahren. Aber der Faden der heiligen Geschichte war für ihn damit nicht abgeschnitten; er spann sich fort in Juda. Was für seinen Vorgänger der Schluß des Dramas war, war für ihn nur der erste Akt, das Gericht über Samarien nur der Anfang einer Reihe von Gerichten, und das Endziel der langen Krisis war positiv. Aus Juda sollte ein Rest herausgesichtet werden, der die Gemeinde Jahves auf Erden fortsetzte; dieser Same der Zukunft sollte den Assyryern trotzen. Die Herstellung dieses Restes überließ Jesaias aber nicht allein den Gerichten Jahves; er arbeitete vielmehr auch selber daran, die Grundlage zu legen. In politischer Hinsicht konnte er allerdings sein Ideal nur aussprechen; verwirklichen sollte es ein starker und gerechter König, auf den er in Bälde hoffte, der Messias, der bei ihm nicht utopisch erscheint, sondern Aufgaben löst, die innerhalb des kleinen Juda gelöst werden mußten und konnten. Auf dem Gebiete des Kultus dagegen, der durch den großen Tempel in dem kleinen Juda schon damals das Übergewicht hatte über die Politik, konnte er selber praktisch die Hand anlegen. Schon Hosea, der Nachfolger des Amos, hatte über die Verehrung Jahves im Bilde gespottet, Jesaias eiferte mit allen Kräften gegen die Anbetung des Menschenwerks an den Kultusstätten in Juda. Unter seinem Einfluß kam in der Tat eine entsprechende Reinigung des Kultus zustande, wenigstens in der Hauptstadt. Der König Hizkia hieb die Aschera im Tempel von Jerusalem um und zertrümmerte die eherne Schlange Moses', der man bis dahin dort geopfert hatte; die heilige Lade scheint schon früher verschwunden zu sein. Schwerlich aber ist Hizkia weiter gegangen, als Jesaias (30, 22) sich träumen ließ, und hat durch die Zerstörung sämtlicher Altäre außerhalb Jerusalems seinem Urenkel Josias vorgegriffen. Wir wissen genau, daß die Altäre Salomos auf dem Ölberg bis auf Josias unzerstört geblieben sind.

Die
prophetische
Reformpartei.

Auch darin zeigte sich Jesaias als praktischer Mann, daß er seine Hausgenossen, seine Schüler und Anhänger um sich sammelte und sich in einer Partei einen Rückhalt zu schaffen suchte. Diese prophetische Partei erhielt sich nach seinem Tode und setzte seine Bestrebungen fort. Sie war der Keim der späteren Gemeinde der Frommen, das Vorspiel zu dem späterhin so bedeutsamen Unterschiede zwischen dem wahren und dem nominellen Israel.

Reaktion unter
Manasse.

V. Die prophetische Réformation in Jerusalem und der Untergang des Reiches Juda (721—586). Mit Jesaias betrat die Prophetie in Juda den Weg der Reform; es dauerte lange, ehe sie damit zum Ziel gelangte. Als nach dem Tode Hizkias sein Sohn Manasse zur Regierung kam (bald nach 700), trat eine Reaktion ein. Der populäre Jahve wehrte sich gegen den prophetischen. Es erfolgte nicht etwa ein Abfall von Jahve, sondern die hergebrachte

Art seiner Verehrung suchte sich gegenüber der Reform zu behaupten. Die abgeschafften Herrlichkeiten wurden wieder hervorgeholt und neue Moden aus Assur und Babel eingeführt; der Gott des Himmels wurde mit dem Heer des Himmels (d. h. den Sternen) umgeben und bekam eine Königin des Himmels (den Planeten Venus) beigegeben, die passenderweise besonders von den Weibern verehrt wurde. Auch längst abgekommene heidnische Bräuche wurden neu belebt; die Forderung, zu opfern, was zuerst die Mutter bricht und männlichen Geschlechtes ist, wurde wieder auf die menschliche Erstgeburt ausgedehnt. Im Tal Geenna bei Jerusalem befand sich ein Altar von ganz besonderer Heiligkeit, auf dem man die geschlachteten Kinder verbrannte. Das geschah zur Ehre Jahves, um seinem Gebote in vollem Umfang zu genügen (Ezech. 20, 25. 26, Micha 6, 7). Man sieht, auch diese halbheidnische Reaktion nahm es streng mit der Forderungen der Religion.

Ein Dokument aus der Zeit Manasses, worin der Standpunkt der damals unterdrückten und verfolgten prophetischen Partei zum Ausdruck gelangt, besitzen wir wahrscheinlich in Micha 6, 6—8. „Womit soll ich Jahve entgegenkommen, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihm erscheinen, mit jährigen Kälbern? Hat Jahve Gefallen an Tausenden von Widdern, an Myriaden von Ölbächen? Soll ich meinen Erstgeborenen als meine Buße geben, meines Leibes Frucht als Sühne für mich selbst?“ Die Antwort des Propheten auf diese Frage stellt andere Forderungen; es ist vielleicht von Bedeutung, daß sie nicht an Israel, sondern an den Menschen gerichtet wird. „Es ist dir gesagt, Mensch, was frommt und was Jahve dein Gott von dir verlangt: vielmehr Recht üben und Güte, und demütig wandeln vor deinem Gott.“ Vielleicht stammt aus dieser Zeit auch der Dekalog von Exod. 20, der das Bilder- verbot an die Spitze setzt, über den Opfer- und Festkultus schweigt und fast nur solche Gebote (oder vielmehr Verbote, denn die Moral ist von Natur negativ) zum Grundgesetz für Israel macht, die für alle Menschen insgemein Gültigkeit haben.

Erst mit Josias, dem Enkel Manasses, der im Jahre 636 als achtjähriges Kind den Thron bestieg, brach eine neue Zeit für Juda an. Sie wurde ein- geleitet durch die weltgeschichtliche Katastrophe des assyrischen Reichs. Die Scythen versetzten demselben den ersten gewichtigen Schlag. Ihr Ein- bruch rief die drohende Stimme der Pröpheten wieder wach, die während einer langen ereignislosen Periode geschwiegen hatte. Sie drängen bis Ägypten vor (626), zogen aber, wie es scheint, an Juda vorbei oder streiften es nur. Die Sündflut verlief sich und hinterließ für die Judäer sogar den Vorteil, daß sie das assyrische Joch los wurden. Die eingetroffene und doch noch gnädig abgewandte prophetische Drohung scheint einen großen Eindruck gemacht zu haben. Jedenfalls trat ein Umschwung zugunsten der reformatorischen Partei ein. Sie trat mit einem Programm hervor. Im Jahre 621 wurde das Gesetzbuch Moses', d. h. das Deuteronomium,

Josias und die
Auffindung des
Deuteronomium
(621).

entdeckt und dem noch jugendlichen König Josias in die Hand gespielt. Es machte den größten Eindruck auf ihn, er verpflichtete das Volk darauf durch eine feierliche Bundschließung vor Jahve und tat was in seinen Kräften stand, um den so lange ignorierten göttlichen Forderungen endlich Geltung zu verschaffen. Er reinigte den Tempel und die Hauptstadt von den „Greueln“, die sich dort eingenistet hatten. Alle Anbetungsstätten Jahves außerhalb Jerusalems aber entweihte und zerstörte er. Was bisher das Heiligste gewesen war, woran die Erinnerungen an die lieben Vorfahren und an die Erzväter hafteten, das wurde nun wie eine böse Wurzel ausgerodet. Das Motiv dieser Konzentration des Kultus war der Monotheismus. Man verzweifelte daran, die ursprünglich kanaanitischen Lokalheiligtümer von dem heidnischen Unrat säubern zu können. Es war genug, wenn das beim Tempel Salomos gelang, einer rein israelitischen Stiftung, wo die Bedingungen günstiger lagen. Und aus dem Monotheismus schien die Folge zu fließen, daß der eine Gott auch nur an einer Stelle auf Erden wohnen und angerufen werden könne.

Jeremias
(seit 626).

Noch dreizehn Jahre überlebte Josias sein großes Werk. Es war eine glückliche Zeit äußeren und inneren Wohlbehagens. Die Herrschaft der Assyrier schrumpfte zusammen und reichte nicht mehr über Palästina. Man hatte das Gesetz Jahves und man glaubte es zu halten. Nur der Prophet Jeremias ließ sich von der allgemeinen Stimmung nicht anstecken. An der Einführung des Deuteronomiums hatte er mitgewirkt, zeitlebens eiferte er gegen die illegitimen Altäre in den Städten Judas und gegen die Verehrung der heiligen Bäume und Steine. Aber mit den Wirkungen der Reformation war er doch nicht zufrieden. Nichts schien ihm gefährlicher, als das Vertrauen, welches sie erzeugt hatte, auf den Besitz des Gesetzes Jahves und seines einzig wahren Tempels. Anders als Jesaias betonte er geflissentlich, Juda sei nicht besser als Israel und der Tempel von Jerusalem verdiene kein anderes Schicksal als der alte ephraimitische in Silo, der damals längst in Trümmern lag. Die erfolgte Bekehrung sei nur äußerliches Scheinwerk geblieben, ein Säen unter die Dornen, kein tiefes Umpflügen des verunkrauteten Ackers.

Welthistorische
Situation,
die Chaldäer.

Josias fiel bei Megiddo (608) im Kampfe gegen die Ägypter, die während der Belagerung Nineves durch die Meder und die Chaldäer nach Norden vorgedrungen waren. Sein Untergang erschütterte den Glauben an die Wirksamkeit des Bundes mit Jahve auf Grund des Gesetzes. Das Deuteronomium fand tatsächlich keine Nachachtung mehr, die Höhen, d. h. die Lokalheiligtümer lebten wieder auf. Der Nachfolger des Josias, Jojakim, lenkte in die Bahnen Manasses ein. Er empfing die Herrschaft aus den Händen der Ägypter. Nach dem Fall der assyrischen Hauptstadt jedoch wurden diese von den Chaldäern am oberen Euphrat geschlagen (604) und demnächst aus ganz Syrien und Palästina verdrängt. Jojakim wurde nun der Vasall des Nabukodrossor (Nebukadnezar). Nach einigen Jahren aber hielt er den Tribut zurück; ein durch religiösen Fanatismus ent-

zündetes Freiheitsfieber durchglühte das Volk und ergriff auch den König. Darauf erschienen im Jahre 597 die Chaldäer vor Jerusalem. Die Stadt mußte sich ergeben; der junge König Jechonia, der Sohn des inzwischen verstorbenen Jojakim, wurde gefangen. Mit ihm wurden 10000 Jerusalemer fortgeschleppt und in Babylonien angesiedelt, die Blüte und der Kern der Bevölkerung; zum Könige über den Rest wurde Sedekia ben Josia gemacht. Es war ein gehöriger Aderlaß. Aber das Fieber wurde dadurch nicht unterdrückt. Eine Reihe von Jahren sträubte sich zwar Sedekia gegen den Freiheitsdrang. Als sich jedoch im Jahre 588 eine bestimmte Aussicht auf die Hilfe des Pharao Hophra (Apries) eröffnete, war kein Halten mehr. Der Abfall erfolgte — binnen kurzem lag ein chaldäisches Heer vor Jerusalem. Ein Entsatzversuch der Ägypter wurde abgeschlagen, nach anderthalbjähriger Belagerung fiel die Stadt (Juli 586). Sie wurde zerstört, die Mauer niedergerissen, der Tempel eingäschert. Von der Bevölkerung, diesmal nicht bloß der Stadt, sondern auch des Landes, wurde wiederum ein erheblicher Teil nach Babylonien verpflanzt. Viele vornehme Gefangene wurden hingerichtet, der König Sedekia geblendet. Mit dem Reiche Juda war es aus, die Hauptstadt blieb in Trümmern liegen. Nur ein Rest der ärmeren Bevölkerung wurde im Lande zurückgelassen, unter einem chaldäischen Beamten jüdischer Herkunft, der aber nicht in Jerusalem residierte.

Dieser rasche Wechsel von Katastrophen rief in Juda eine begreifliche Aufregung hervor. Aus der Enttäuschung erhob sich immer wieder die patriotische Illusion, die sich an Jahve und an seinen Tempel klammerte. Man jubelte über die Niederlage der Ägypter, die dem kurzen Traume der nationalen Unabhängigkeit unter Josias ein Ende gemacht hatten. Noch viel mehr über die Zerstörung Nineves, wodurch endlich die Rache an Assur vollstreckt zu werden schien. Das bittere Ende kam freilich nach, als an Stelle der Assyrier die bis dahin ganz unbekannten Chaldäer sich erhoben. Aber bald wich die Niedergeschlagenheit darüber wieder einem Aufschwung des Fanatismus. Nur Jeremias taumelte nicht mit, so tiefes Mitgefühl mit seinem Volke er auch hatte. Er empfand den Untergang des Reiches und des Tempels als göttliche Notwendigkeit. Er hatte ihn von vornherein fest ins Auge gefaßt und ließ sich durch nichts daran irre machen, weder durch Ereignisse, die seine Unglücksweissagungen zu widerlegen schienen, noch durch den allgemeinen Spott und Haß, den er sich zuzog. Er sah in den wahnsinnigen Empörungen gegen die Chaldäer Zuckungen der Agonie. Er tat dagegen was in seinen Kräften stand, aber er wunderte sich nicht, daß der Tod eintrat. Für ihn stimmte die Rechnung. Die Verzweiflung, die nach dem letzten Schlage das Volk erfaßte, hatte er schon hinter sich; jetzt antezipierte er im Geist eine tröstliche Zukunft.

Der Untergang
des Reiches
Juda und die
Stellungnahme
des Jeremias
dazu.

Seine Arbeit am Volk war vergeblich gewesen. Aber mochte auch das Wort Jahves, das er zu verkündigen hatte, ihm Hohn und Verfolgung

eintragen — die Gewißheit, daß Jahve zu ihm sprach, hielt ihn aufrecht und erquickte ihn. Aus seinem Mittlertum zwischen Jahve und Israel entstand, da Israel davon nichts wissen wollte, ein individuelles Verhältnis zwischen seiner Person und Jahve, worin nicht bloß Jahve sich durch ihn dem Volke offenbarte, worin er vielmehr auch selber, in all seiner Menschlichkeit, sich vor Jahve ausschüttete. Sein bewegtes Leben mit Gott machte er nun freilich nicht zum Gegenstand seiner Verkündigung, er legte nur das göttliche Recht vor und drohte mit dem göttlichen Gericht, wie die übrigen Propheten. Aber als ob er doch die Bedeutung der Vorgänge in seinem Inneren geahnt hätte, zeichnete er einzelnes davon auf. Sein Buch enthält mitunter auch Konfessionen über seine Anfechtungen und inneren Kämpfe, in denen er sich wenngleich nicht zur Ruhe und Seligkeit, so doch zum Bewußtsein des Sieges in der Niederlage durchrang. Er ist der Vater des wahren Gebetes, in dem die arme Seele zugleich ihr untermenschliches Elend und ihre übermenschliche Zuversicht ausdrückt. So löste sich aus der Prophetie nicht bloß das Gesetz aus, sondern zum Schluß auch noch die individuelle Religiosität.

Ezechiël
(seit 590).

VI. Das babylonische Exil, die Restauration und die Entstehung des Judentums (586—ca. 400). Im babylonischen Exil wurde der Rest der Nation durch die Prophetie aufrecht erhalten. Die Prophetie hatte bis dahin den Untergang des Gemeinwesens geweissagt; schon das war tröstlich, daß sie denselben als notwendig im Namen Jahves vorausgesehen und verstanden hatte. Jetzt aber, als die Notwendigkeit Tatsache geworden war, schlug die Weissagung um. Man sieht das deutlich bei dem Priester Ezechiël, der sich unter den Verbannten von 597 befand. Solange die heilige Stadt noch stand, verkündete er ihren nahen Sturz und hielt seinen Landsleuten, die noch immer nicht daran glauben wollten, ihre und ihrer Väter Sünden vor. Sobald sie aber gefallen war, änderte er den Ton vollständig und sprach keine Drohungen mehr aus, sondern nur noch Verheißungen. Er ist der Anfänger der exilischen und nachexilischen, wesentlich durch die Schrift und nicht mehr durch das lebendige Wort wirkenden Prophetie, deren messianischen und eschatologischen Charakter er begründete. Er ergeht sich teilweise in ausschweifenden Hoffnungen über die Vernichtung der den Juden feindlichen Welt. Teilweise aber entwirft er ein positives Bild von der künftigen Theokratie. Er stellt sie sich wesentlich als Kultusanstalt vor, mit dem Tempel von Jerusalem als Zentrum. Dabei hält er sich trotz allerhand spekulativer Extravaganzen im ganzen doch so in den Schranken des von der Zeit Vorgezeichneten, daß dieses Zukunftsbild tatsächlich das Programm für die Organisation der nachexilischen Gemeinde und ihre Gesetzgebung hat werden können.

Der große
Ungenannte.

Ein jüngerer Zeitgenosse Ezechiëls war der große Anonymus, von dem

die erste Hälfte des Anhangs am Buch Jesaias (Kap. 40—55) stammt. Er schrieb gegen Ende des Exils, als Cyrus seinen Siegeslauf begonnen hatte und auch das chaldäische Reich bedrohte. Er sah in dem Perserkönig das Werkzeug Jahves zur Erlösung Israels oder Sions — denn Sion war damals schon gleichbedeutend mit Israel geworden. Er lenkte den Blick der Juden von der traurigen Vergangenheit, unter deren Last sie seufzten, weg auf das lebendige heilbringende Tun Jahves in der bewegten Gegenwart. Sein strafendes Werk hat nach ihm der Weltgott an Sion vollbracht, jetzt baut er es wieder auf. Denn trotz allem vertritt Israel doch den Heiden gegenüber die Sache Jahves, die wahre Religion und wird um deswillen wieder auferstehen; um die Wahrheit und den Einen Gott in der Welt zur Anerkennung zu bringen, als Missionar für die Heiden. Es gibt keinen Gott außer Jahve, und Israel ist sein Knecht, d. h. sein Prophet.

Cyrus eroberte in der Tat Babylon und gab den Juden die Erlaubnis heimzukehren, etwa im Jahre 538. Diejenigen, die davon Gebrauch machten — ein großer Teil blieb in Babylonien — siedelten sich in und bei Jerusalem an. Sie mußten in der verwüsteten Heimat einen schweren Kampf um ihre Existenz kämpfen und konnten lange Jahre nicht daran denken, den Tempel wieder aufzubauen; nur einen Altar errichteten sie. Die Zeit des Heils, die ja nach dem Fegefeuer des Exils anbrechen sollte, entsprach nicht den Erwartungen. Man wohnte zwar wieder im Lande der Väter, aber in den elendesten Verhältnissen und unbefreit von dem Joch der Heiden. Das Gefängnis war gewandt, und doch mußte die eigentliche Wendung noch kommen. Jahves Zorn lastete noch auf seinem Volke, er war noch immer nicht in sein von den Fremden beherrschtes Land zurückgekehrt.

Die Perser;
Cyrus erlaubt
die Rückkehr
der Juden
(um 538).

Im zweiten Jahre des großen Darius (521/20) trieben die Propheten Haggai und Zacharias die Mutlosen an, endlich Hand an den Tempel zu legen; dann werde auch Jahve in sein Haus einziehen — eine große Krisis kündige sich an, aus welcher das Heil erstehen werde. Der Tempelbau wurde wirklich unternommen und im sechsten Jahre des Darius vollendet. Mit der Zeit besserten sich auch die Verhältnisse, wenngleich die überschwänglichen Hoffnungen sich keineswegs erfüllten. Die Kolonen aus Babylon lebten sich allmählich ein. Sie traten in Verbindung mit den in der Heimat verbliebenen Brüdern und nahmen sie in ihre Gemeinde auf. Sie waren auch nicht spröde gegen die Samarier und gegen andere Nachbarvölker, wenn diese sich an sie heranmachten. Dadurch büßten sie indessen an der strengen Abgeschlossenheit ein, die sie in Babylonien gelernt hatten und die zu üben ihnen dort, in einer ganz fremden Umgebung, leichter gemacht wurde als in Palästina unter Verwandten und Halbverwandten. Eine strenger gerichtete Minorität sah darin die größte Gefahr für den Bestand der jüdischen Gemeinde und ihrer Religion.

Der Tempelbau
unter Darius
Hystaspis.

Dieser Gefahr wurde begegnet durch den Schriftgelehrten Ezra, der unter der Regierung des Artaxerxes Longimanus (464—24) aus Babylonien kam

Longimanus,
Ezra und
Nehemia.

und neuen Zuzug von dorthier mitbrachte. Er hätte indessen gegenüber dem Widerstreben der Majorität und auch der jerusalemischen Aristokratie schwerlich etwas ausgerichtet, wenn nicht Nehemia nachgekommen wäre. Nehemia war ein eifriger Jude, und in Gunst bei Artaxerxes, dessen Mundschenk er war. Er wurde mit voller Gewalt vom Königshof zu Susa nach Judäa geschickt und konnte die Autorität der persischen Regierung für die Bestrebungen der Exklusiven einsetzen. Es gelang ihm das Werk durchzuführen, dessen Anfänger Ezra war, und die Juden vor der Vermischung mit Heiden und Halbheiden zu schützen. Ezra und Nehemia sind, unter der Ägide des Schahânschah, die wirklichen Gründer des Judentums geworden. Der eigentliche Gründer freilich sollte Moses sein; die Reformation wurde gekrönt durch die Einführung eines neuen Gesetzbuches Moses', das Ezra aus Babylonien mitgebracht haben soll.

Einführung des
priesterlichen
Gesetzes
(um 430).

Dieses Buch, das dem unter König Josias veröffentlichten Deuteronomium jetzt zur Seite trat, war der Priesterkodex, der, wie bereits gesagt ist, den umfangreichsten Teil des Pentateuchs ausmacht und dem Ganzen das Gepräge gibt. Er befaßt sich ausschließlich mit dem Kultus, und zwar nicht bloß mit dem kleinen Kultus der frommen Exerzitien des täglichen Lebens, den auch die Laien kennen und üben mußten, sondern sogar vorzugsweise mit dem großen Kultus am Altar; er macht die Praxis der Priester am Altar und das Ritual des Tempeldienstes, die etwa in einem Manuale sacerdotum hätte dargestellt werden können, zum Hauptinhalt des allgemeinen und jedermann zu wissen nötigen mosaischen Gesetzes. Er redet nicht mehr vom Volke Israel, sondern nur noch von der Gemeinde. Die politischen Angelegenheiten sind derselben durch die Fremdherrschaft abgenommen, nur die kultischen sind ihr geblieben. Der Kultus wird streng zentralisiert und zugleich vollkommen uniformiert, die unbedeutendsten Riten werden gesetzlich festgelegt und vorschriftsmäßig geordnet. Der Begriff des Korrekten und Legitimen beherrscht das Ganze und drückt einen spezifisch jüdischen Stempel auf das an sich indifferente Material. An der Spitze der heiligen Gemeinde steht nicht ein König, sondern der Hohepriester. Der Klerus ist autonom und scharf getrennt von den Laien. Innerhalb des Klerus werden die Söhne Aharons von den Leviten unterschieden, letzere sind nicht zum Opfern, sondern nur zu niederen Dienstleistungen berechtigt. Damit wird die Vorschrift des Ezechiel erfüllt, daß die Leviten, d. h. ursprünglich die Priester der Lokalheiligtümer außerhalb Jerusalem, zu bloßen Hierodulen der Tempelpriester degradiert werden sollen, und die Verordnung des Deuteronomiums außer Kraft gesetzt, daß sie ihr Priestertum, nach Abschaffung der Lokalheiligtümer, in Jerusalem fortsetzen dürfen, neben der erbgesessenen jerusalemischen Priesterschaft. Der Priesterkodex geht also an der Hand Ezechiels über das Deuteronomium hinaus, wahrscheinlich dem wirklichen Verlauf der Entwicklung folgend. Er schließt die Bewegung ab, die vom Deuteronomium eröffnet wird. Er ist nicht das Programm einer Re-

formation, sondern steht schon über dem Kampf. Er fordert nicht, wie die Theokratie sein soll, sondern beschreibt sie, wie sie seit Moses immer gewesen sei. Er gibt seine Gesetze in historischer Form, so als seien sie von allem Anfang an erfüllt gewesen, als habe z. B. schon in der Wüste der Tempel als Stiftshütte bestanden, und ebenso Jerusalem als konzentriertes Lager der Gemeinde um die Stiftshütte herum. Das ist nicht bloß archaisierende Manier. Er setzt in der Tat das geistliche Gemeinwesen als bereits fungierend und in den Hauptzügen richtig fungierend voraus; er gibt ihm nur die abschließende gesetzliche und schriftliche Unterlage. Allerdings unterwirft er dabei das Ganze mit phantastischer Pedanterie einer gewissen Schematisierung. In einigen wichtigen Punkten zieht er auch Konsequenzen, die zu seiner Zeit faktisch noch nicht bestanden, sondern sich erst anbahnten. Zu seiner Zeit hatte der Hohepriester noch nicht die Stellung, die er ihm zuweist; und die Rangordnung der verschiedenen Klassen des Klerus war noch nicht säuberlich vollzogen.

Der Kultus war ursprünglich das heidnische Element in der Religion Jahves. Er wurde von den großen Propheten bekämpft, aber er ließ sich nicht einfach abschaffen. Es entstand vielmehr die Aufgabe, ihn zu korrigieren. Die Reformation begann mit dem Deuteronomium; im Priesterkodex ist sie so vollständig durchgedrungen, daß das ursprüngliche Motiv, die Korrektur des Kultus im Interesse des Monotheismus, vergessen scheint über dem Erfolge, der Legitimierung desselben und der vollständigen Aufnahme in das Gesetz. Dem Kultus wird dadurch eine Wichtigkeit gegeben, wie er sie größer auch in alter Zeit nicht besessen hatte: das ist unleugbar ein Zugeständnis an die herrschende Richtung der Menge, ein Kompromiß von den Kompromissen, wie sie in der Religionsgeschichte häufig sind. Er wird jedoch zugleich dadurch auch ungefährlich gemacht. Die alten Bräuche werden entgiftet und entseelt; was übrig bleibt, sind leere Formen und tote Werke, die nicht an sich, sondern nur dadurch Sinn und Wert haben, daß sie von Gott befohlen sind und genau nach Vorschrift verrichtet werden. Und man muß hinzunehmen, daß es damals kein anderes Mittel gab, um die zerschmetterte Nation vor gänzlichem Zerfall zu bewahren. Die Organisation, die Fassung und Abschließung des Judentums, war die nächste und dringende Aufgabe der Zeit. Ihr diente der Tempel, der Klerus und der Opferdienst, ihr diente die Disziplin der religiösen Übungen, durch welche die Laien zusammengehalten und abgesondert wurden, ihr diente überhaupt die Heiligung dessen, was ursprünglich allgemein ethnisch war, jetzt aber zum Abzeichen des Judentums erhoben wurde. Die einfachen prophetischen Ideen ergaben nicht das Mittel zur Gründung einer Gemeinde, sie bedurften vielmehr selber einer Verschalung, um nicht der Welt verloren zu gehen. Der gesetzliche Kultus lieferte diese Verschalung; aus ursprünglich heidnischem Material wurde ein Panzer für den Monotheismus der Moral geschmiedet. Der Widerspruch, daß der Gott der

Benutzung
des Kultus zur
Organisation des
Judentums, zur
Abschließung
von den Heiden
und zur Ver-
schalung des
Monotheismus.

Propheten sich jetzt in einer kleinlichen Heils- und Zuchtanstalt verpuppte und statt einer für alle Welt gültigen Norm der Gerechtigkeit ein streng jüdisches Ritualgesetz aufstellte, war für diese Zeit praktisch gerechtfertigt. Verleugnen tut sich auch im Priesterkodex der universale moralische Monotheismus keineswegs. Er ist zwar verhüllt unter der aus altem abgetragenen Stoff neu gewebten Decke Moses', aber bisweilen leuchtet er klar und deutlich hindurch. So in der Weisung für Noah: wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden, denn nach seinem Bilde hat Gott den Menschen gemacht; und in der Offenbarung an Abraham: Ich bin der Allmächtige, wandle vor mir schlicht und recht! Namentlich aber in der Schöpfungsgeschichte, wo die Welt durch Gott aus dem Nichts hervorgerufen und die Natur zur Sache erniedrigt, der Mensch aber ihr gegenüber und auf die Seite Gottes gesetzt wird, wenngleich auch er Kreatur ist. Die hier zum Ausdruck gelangende einfache Weltanschauung hat dem menschlichen Handeln für lange Zeit eine gesunde theoretische Grundlage gegeben.

Die jüdische
Hoffnung und
ihre Dogmatisierung.

VII. Die jüdische Frömmigkeit. Die merkwürdige rituelle Disziplin, der sich die Juden unterwarfen, hatte Erfolg. Sie behaupteten ihre Besonderheit in dem Chaos des Weltreiches, in welchem damals die Nationen und die Religionen sich auflösen begannen. Die Gesetzesarbeit befriedigte sie aber nicht, sie war nur ein Mittel zum Zweck und ein Angeld auf etwas Größeres. Es genügte ihnen nicht, daß sie nur eine Kultusgemeinde waren und politisch unter dem Joch der Heiden standen; sie wollten wieder eine Nation und ein Reich werden wie zur Zeit Davids. Neben dem Gesetz blieb die im Exil entstandene eschatologische Hoffnung. Sie ist utopisch, sie malt sich ein Ideal, zu dem von der Wirklichkeit keine Brücke hinüberführt, welches durch ein plötzliches Eingreifen der Gottheit in die Welt gesetzt werden soll. Sie empfindet nicht das schon im Werden Begriffene voraus und stellt keine Ziele des Handelns auf, die schon in der Gegenwart Geltung haben oder haben sollten. Sie schaut nicht das lebendige Tun der Gottheit, sondern hält sich an den heiligen Buchstaben, in welchem sie die Verbriefung ihrer Wünsche sieht, und behandelt denselben als Quelle für ihre fixen Ideen. Die älteren Weissagungen waren mit der Erlösung aus dem Exil nur scheinbar erfüllt, da die bitter empfundene Fremdherrschaft ja doch bestehen blieb und der Druck der Zeiten nicht aufhörte; sie bedurften erst noch der wahren Erfüllung. Von diesen unerfüllten Weissagungen geht die Eschatologie seit Ezechiel aus; sie prolongiert den nicht eingelösten Wechsel auf einen späteren und immer wieder auf einen späteren Termin. Zur weiteren Ausmalung des Bildes benutzt sie Züge der alten heiligen Geschichte, da ja die Zukunft Revenant der ideal gedachten Vergangenheit sein sollte. Das war der feste Aufzug des phantastischen Gewebes. Dazu lieferte die Gegenwart jeweilen einen wechselnden Einschlag. Denn ein bloßer Locus der Dogmatik war die jüdische Eschatologie.

logie doch noch nicht; sie war noch immer von den variablen Zeitverhältnissen beeinflusst; sie bedarf zur Erklärung der historischen Datierung. Verhältnismäßig untergeordnet sind allerhand mythologische Elemente, die dem großen vorderasiatisch-ägyptischen Magazin entnommen werden; sie verhüllen und veranschaulichen zugleich das wirklich Gemeinte oder haben auch wohl nur ornamentalen Wert. Man darf aber nicht glauben, daß die Hoffnung schon bei den Juden so transzendent war, wie später bei den Christen. Sie erwarteten von dem großen Zusammenbruch der Heidenmacht das irdische Heil, und zwar nicht der Einzelnen, sondern der Nation.

Trotzdem begann die Religion ihren Schwerpunkt von der Gesamtheit in das Individuum zu verlegen. Im Altertum und im ganzen auch noch in der Zeit der großen Propheten war sie gemeinsamer Besitz des Volkes, etwas Selbstverständliches und Natürliches. Jetzt mußte sich der geborene Jude doch noch selbst zum Juden machen, in bewußter Arbeit. Die Gemeinschaft beruht darauf, daß gleichgesinnte Individuen sie tragen und erhalten. Das Ideal ist die Gerechtigkeit. Sie beschränkt sich nicht auf das Recht, das von der Obrigkeit gehandhabt wird und das Fundament der Gesellschaft ist. Sie besteht auch nicht bloß in der genauen Beobachtung äußerlicher Vorschriften, so ernst es damit auch genommen werden mag. Ihr Kern ist vielmehr die individuelle Moral. Die Moral und nicht der Kultus gilt als die Quintessenz der göttlichen Forderungen; das zeigen besonders die Psalmen und das Buch Hiob, die beide aus der nach-exilischen Zeit stammen. Daraus, daß Jahve im Tempel wohnt und die Juden seine Beisassen sind, wird nicht gefolgert, daß sie ihm Opfer bringen, sondern daß sie ihre Pflichten gegen den Bruder erfüllen, reine Hände und reine Herzen habenmüssen. Die Verschmitzten und Verzwickten sind dem Herrn ein Greuel, die Geraden und Einfältigen gefallen ihm. Auf nichts wird größeres Gewicht gelegt, als auf Simplizität, Treue und Redlichkeit — wahrscheinlich weil diese Eigenschaften tatsächlich dringendes Desiderium waren. Die sittlichen Anforderungen sind im Buch Hiob (Kap. 31) fast so streng wie im Evangelium, gewöhnlich jedoch nicht übertrieben, in den Sprüchen Sal. sogar ziemlich mäßig. Sie gelten nicht für unerfüllbar; das gute Streben erzeugt Befriedigung und nicht Verzweiflung über das Mißverhältnis von Wollen und Können; das Sündengefühl entsteht nicht aus dem Gesetz, sondern aus der Strafe, d. h. aus dem Unglück. Das Motiv der Moral, wodurch sie religiös wird, ist die Furcht Gottes. Aber die Furcht des Herrn, so schwer sie auf seinen Knechten lastet, hat doch nichts Niederdrückendes; sie befreit von jeder andern Furcht und berechtigt zum Vertrauen. Wer unter dem Schatten des Höchsten sitzt, erschrickt vor keinem Gespenst, vor keiner schleichenden Seuche, vor keiner plötzlichen Gefahr.

Die Individualisierung der Religion.
Die Psalmen.

Was hat nun der Einzelne davon, daß er sein Leben im Dienste Gottes verbringt? Er erwartet, daß es ihm gut gehe auf Erden. Trifft

Probleme der Religion.

ihn ein Unglück, so trägt er es zunächst geduldig, als vorübergehende Züchtigung, deren Recht er anerkennt, auch wenn er es nicht einsieht. Aber wenn er nun im Unglück stecken bleibt und darin stirbt, wie dann? Hoffnung auf ewiges Leben hat allein die Gemeinde, der Tod an sich ist ihm natürlich, schrecklich nur der Tod im Unglück und Elend, durch plötzliche Katastrophe oder durch verrufene Krankheit. Dieser böse Tod wird als endgültiges Verdammungsurteil, gewissermaßen als göttliche Hinrichtung aufgefaßt. Der Stachel liegt nicht in dem physischen Leiden, sondern in der Seelenqual, daß Gott den Frommen nicht anders behandle wie den Gottlosen. Und diese Seelenqual empfinden mit dem zunächst Betroffenen auch alle andern Frommen, während die Gottlosen triumphieren. Denn innerhalb der nachexilischen Gemeinde ist der Riß, der schon im alten Israel durch die Propheten entstand, viel breiter und stärker geworden. Die eifrigen Juden stehen den bloß nominellen in bitterer Feindschaft entgegen, sie bezeichnen sich als die Frommen und die andern als die Gottlosen. Der Gegensatz geht über in einen Prinzipienstreit. Die Gottlosen sind der Meinung, daß Gott sich nicht groß um die Menschen kümmere; wenn sie es nicht geradezu sagen, so handeln sie doch darnach. Von den Frommen wird das als tatsächliche Leugnung Gottes angesehen. Für die Menschen existiert Gott nicht, wenn er zwischen dem, der ihn sucht, und dem, der nicht nach ihm fragt, keinen Unterschied macht. Die Frömmigkeit bedarf des Lohnes, nicht um des Lohnes willen, sondern um zu wissen, daß sie keine Illusion sei, daß sie ihre Hand nicht in die leere Luft strecke, sondern einem Arm vom Himmel entgegen. Die Gnade Gottes aber und sein Zorn wird in irdischer Erfahrung geschmeckt und gesehen; wenn diese Erfahrung dem Glauben, daß die Frömmigkeit zu etwas nütze sei, widerspricht, so wird er aufs schwerste erschüttert. Daß Jahve sein Volk in den Untergang dahin gab, war das Problem der prophetischen Periode gewesen; daß er den einzelnen Frommen den Tod des Gottlosen sterben ließ, war das Problem der nachexilischen. Nachdem man glücklich so weit war, anzuerkennen, daß die Moral die religiöse Forderung sei, ergab sich weiter die schreckliche Aufgabe, Stellung dazu zu nehmen, daß die Moral nichts nützt. Ein Anfang dazu wird im Buch Hiob gemacht.

Das Buch Hiob.

Hiob leidet nicht unter Krankheit und Tod, sondern unter der Verkenntung seiner Unschuld. Und sein Fall widerspricht nicht der Regel, ist keine unerhörte Ausnahme; nirgend zeigt der Weltlauf die Harmonie mit der Gerechtigkeit, welche der Glaube fordert. Er tröstet sich jedoch nicht mit der Allgemeinheit des Leidens; es wird ihm dadurch der Widerspruch nur objektiver, den er in sich selber erlebt. Denselben durch Leugnung Gottes zu beseitigen, fällt ihm nicht ein. Er zweifelt keinen Augenblick an ihm; er schwört: so wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzogen! Er leugnet nur den Gott seiner Freunde, dessen Gerechtigkeit sich überall in der Welt offenbaren soll. Sie verdrehen die Tatsachen der

Erfahrung, sie nehmen für Gott Partei und lügen für ihn. Bedarf er solcher Advokaten? Es schimmert der Gedanke durch, daß Gott die Wahrheit schon ertragen werde, so vernichtend sie scheint. Wenngleich Hiob den Widerspruch der Wirklichkeit gegen die angebliche moralische Weltordnung rückhaltlos darlegt, kann er doch den Glauben an den Sieg der Moral durch Gott nicht aus sich losreißen. Er tut den ersten Schritt, ihn über die äußere Erprobung hinaus zu heben. Er traut seinem eigenen Gewissen mehr als dem Urteil des Geschickes, das ihn trifft, und dem Urteil der Welt, das sich darnach richtet; und neben dem schrecklichen Gott der Wirklichkeit, der seine Unschuld mordet, gewinnt der Zeuge im Himmel Raum, der noch einmal für sie eintreten wird, der gnädige und gerechte Gott des Glaubens. Eine positive Lösung des Rätsels durch transzendente Spekulation wagt er indessen doch nicht. Er bescheidet sich am Ende, Gottes Wege nicht zu verstehen. Das ist ein negativer Ausdruck dafür, daß er trotz allem an ihm festhält. Zu kühnerem Schwung erhebt sich der Schluß des 73. Psalms. Gegen alle äußere Erfahrung, gegen Tod und Teufel, wird hier die innere Gewißheit der Gemeinschaft des Frommen mit Gott in die Wagschale geworfen, ohne daß die geringste Hoffnung auf ein Jenseits sich äußert. Das ist freilich ein Enthusiasmus, der sich nicht dogmatisch einpökeln läßt, ein Standpunkt, der nur für wenige Wahrheit hat. Jedenfalls ist damit die Grenze des Judentums weit überschritten. Die Juden sind im ganzen auf dem Standpunkt der Freunde Hiobs stehen geblieben, wie man aus den großen und kleinen Interpolationen des nach ihm benannten Buches sieht; sie sind grundsätzlich mit ihnen einverstanden und tadeln an ihnen nur, daß sie ihre richtigen Grundsätze bei Hiob auf die falsche Person anwenden.

Gegenstand des Nachdenkens wurde indessen die Religion auch bei der Menge der jüdischen Frommen. Sie ist nicht mehr bloßes praktisches Herkommen, sondern auch theoretische Lehre. Die Zeit steht unter dem Zeichen der Weisheit. Obwohl durchaus religiös und jüdisch will diese Weisheit doch allgemeingültig sein und hat den universalistischen Grundzug an sich, welcher der Reflexion natürlich ist. Wenn auch die Juden nach dem Exil sich geflissentlich wieder in ihre abgetragenen alten Kleider einhüllten, um sich von den Heiden zu unterscheiden, verließ der moralische Monotheismus ihrer Denkweise doch einen rationalen und internationalen Zug. Sie sträubten sich nicht dagegen, das was sie mit den Heiden gemeinsam hatten anzuerkennen; sie freuten sich darüber, daß eine allgemeine Tendenz zur Verehrung des einen und wahren Gottes überall in der damaligen Welt sich regte. Sie begannen sogar, sich ihres alten Jahves zu entledigen. Es heißt zwar, daß fromme Scheu sie bewogen habe, den Namen nicht mehr auszusprechen; sie hätten ihn aber doch nicht aufgeben können, wenn ihr geschichtlicher, nationaler, ihnen allein eigener Gott noch wahrhaft lebendig gewesen wäre. Statt des besonderen Eigennamens kamen allgemeine Namen bei ihnen in Gebrauch, gleiche

Die jüdische
Weisheit und
der universale
Monotheismus.

oder ähnliche wie bei den sie umgebenden Völkern: Gott, Herr, der Höchste, der Gott des Himmels, der Himmel.

Veränderung
des
Gottesdienstes,
das Gebet.

Dazu kommt noch eine wichtige Veränderung, die im öffentlichen Kultus vor sich ging. Neben Tempel und Altar traten die Synagogen, neben das Opfer die Vorlesung und das Gebet. Der Gottesdienst kam damit auf eine andere Grundlage zu stehen. Er wurde von dem heiligen Lokal unabhängig; Synagogen durfte man überall errichten, auch in heidnischem Lande; die Zerstörung des Tempels und die Aufhebung der Opfer hat für die Juden tatsächlich nicht soviel zu bedeuten gehabt, wie man gewöhnlich meint. Mit der Liturgie des Gebetes und der Vorlesung haben sie den Christen und den Muslimen das Vorbild gegeben. Das Gebet war noch wichtiger als die Vorlesung, die selber darunter eingebegriffen wurde; die Synagogen hießen auch Bethäuser, und der Gottesdienst schlechtweg Gebet, nicht bloß im Islam.

Diaspora und
Propaganda,
Gefahr der
Hellenisierung.

VIII. Letzte Versteifung des Judentums im Kampfe gegen den Hellenismus. In der Zurückhaltung gegen alles Fremde, die ihnen durch das Bedürfnis der Selbstbehauptung auferlegt war, wurden die Juden weniger ängstlich, seitdem sie äußerlich und innerlich erstarkt waren und sich durchgekämpft zu haben glaubten. Sie gaben ihre alte heilige Sprache auf und nahmen die aramäische an, die damals in der semitischen Kulturwelt fast die Alleinherrschaft besaß: wie hätte Nehemia sich darüber entsetzt! Sie breiteten die Arme weit aus, um die Heiden aufzunehmen, die sich ihrer Gemeinschaft als Mitglieder oder Hospitanten anschließen wollten. Sie waren überall in der heidnischen Welt, wohin sie auswanderten oder verschlagen wurden, Missionare. Die Diaspora und die Propaganda nahm namentlich seit der großen Umwälzung einen gewaltigen Umfang an, die durch Alexander d. Gr. für den Orient eingeleitet wurde. Aber die Griechen, mit denen die Juden nun gezwungen oder freiwillig in nahe und vielfache Beziehung kamen, unterschieden sich von den Völkern, die sie bisher gekannt hatten. Bei diesen konnten sie ihrer Überlegenheit sicher sein; bei jenen gerieten sie in Gefahr, nicht zu assimilieren, sondern selber assimiliert zu werden. Diese Gefahr verwirklichte sich in der Tat; es war die letzte und schwerste, die sie zu bestehen hatten. Sie wurde vorzugsweise dadurch abgewendet, daß Antiochus Epiphanes (175—163) ihre Hellenisierung rasch und mit Gewalt herbeizuführen suchte, statt dem spontanen Prozeß seinen natürlichen und langsamen Lauf zu lassen. Es trat eine Reaktion ein, welche Epoche machte und die Entwicklung des Judentums abschloß.

Antiochus
Epiphanes
von Syrien.

Reaktion.

Eine Minorität der Frommen hielt eifrig an der alten Religion fest, als die Aristokratie und die Menge sie verleugnete und der König sie mit blutiger Strenge unterdrückte. Die wunderlichen Bräuche und Formen kamen im Kampf, als Bekenntnis und Abzeichen, wieder zur Geltung; nach einer Periode der Weitherzigkeit, wie sie durch die Weisheitsliteratur und einen Teil der Psalmen charakterisiert wird, verengte und versteifte sich nun das Judentum wieder; der Rabbinismus und der Pharisäismus bahnte

sich an. Das Motiv zum Ausharren in der Gesetzestreue war der Glaube, daß die Not und die Verfolgung nicht lange dauern könne: auf viertelhalb Jahre berechnete sie das Buch Daniel, das damals (vor 164) entstand. Dieses Buch gab der eschatologischen Hoffnung eine frische Ausprägung, die für die Folgezeit Muster oder Thema wurde. Es wird beherrscht von der Antithese der Herrschaft der Heiden und der Herrschaft Gottes über die Welt. Das heidnische Weltreich hat seit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer seine Feindschaft gegen Gott und gegen die Juden beständig gesteigert. Jetzt, in seiner vierten, griechisch-mazedonischen Phase, ist es auf dem Gipfel der Bosheit angelangt, jetzt wird es zusammenbrechen und der Herrschaft Gottes Raum machen. Die alte Ära schneidet plötzlich ab und die neue beginnt durch ein göttliches Wunder. Das Reich der Heiligen des Höchsten (d. h. der Juden), repräsentiert durch einen Menschen wie die Weltmonarchien durch wilde Tiere, kommt vom Himmel herab auf die Erde. Es ist ebenfalls irdisch und nur eine neue Epoche der Weltgeschichte. Es ist für die jüdische Nation bestimmt, die Hoffnung richtet sich noch immer auf die Herstellung der Nation im alten Glanz und in alter Reinheit, das Gericht ergeht nicht über die Einzelnen, sondern schafft der jüdischen Nation Recht gegen die Heiden, die sie unterdrücken. Vom Jenseits und von allgemeiner Verantwortung, von Paradies und Genna ist im Buche Daniel noch nicht die Rede. Auch nicht vom Satan; das Reich der Welt gehört den Heiden und nicht dem Satan; der Dualismus ist geschichtlich und nicht transzendent.

Das
Buch Daniel
(vor 164).

Die in Daniel ausgesprochene Hoffnung wurde erfüllt, freilich nicht durch unmittelbares Eingreifen des Himmels, sondern durch Menschenhand. Die Juden griffen zu den Waffen und erkämpften sich die Freiheit, unter kluger Ausnützung der bösen Lage, in der sich damals das Syrerreich befand. Sie wurden dadurch aus einer politisch unselbständigen Kultusgemeinde wirklich wieder ein Volk und ein Reich; die Priester, die an ihrer Spitze standen, verwandelten sich in Kriegsfürsten und in Könige. Damit entgleisten sie nun aber aus der Bahn, in die sie durch ihre heilige Konstitution, seit dem Exil und seit Ezra, gewiesen waren. Das ganz auf weltlichem Fuße eingerichtete Reich der Makkabäer oder der Hasmonäer widersprach vollständig dem gesetzlichen Ideal der heiligen Gemeinde. Der Widerspruch wurde je länger je mehr empfunden und führte zu einer grimmigen Opposition gegen das hasmonäische Regiment. Deren Wortführer waren naturgemäß die Vertreter des Gesetzes, die Schriftgelehrten, und sie fanden einen mächtigen Rückhalt namentlich in den bürgerlichen Kreisen der Stadt Jerusalem. Ihre Partei führte den Namen der Pharisäer, während die hasmonäisch Gesinnten Sadduzäer genannt wurden. Die Pharisäer siegten wenigstens innerlich über ihre Gegner. Ihr Einfluß überwog im Volk. Sie sprachen das letzte Wort und gaben dem Judentum die definitive Ausgestaltung. Ihr Ein und Alles war das Gesetz. Sie suchten das Leben bis in das geringste Detail hinein

Der Aufstand
der Makkabäer
(167) und das
hasmonäische
Reich (bis 37).

Pharisäer und
Sadduzäer.

gesetzlich zu ordnen, sie vergrößerten beständig das Netz der Satzungen und verdichteten die Maschen, sie beschränkten Schritt für Schritt den Kreis des Erlaubten durch Gebot und Verbot. Sie standen den Weltmenschen feindlich gegenüber, unterschieden sich aber auch sehr von der Menge, die vom Gesetz und namentlich von seiner Weiterbildung durch die „Überlieferung der Ältesten“ nichts wußte. Sie vergalteten ihr die Verehrung, die sie ihnen zollte, mit unverhohlener Verachtung. Denn die Frömmigkeit war in ihren Augen ein Studium und eine Kunst, sie mußte schulmäßig gelernt und virtuos betrieben werden.

Lebendige
Triebe, Idea-
lisierung der
Eschatologie,
Auferstehungs-
glaube.

Es ist jedoch nicht richtig zu glauben, daß nun sofort unter dem Joch des Gesetzes alle anderen Triebe des geistigen Lebens verkümmert wären. Diese Wirkung trat nur allmählich ein. Erst nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer verschrumpfte das Judentum mehr und mehr im Pharisaismus; vorher war es geistig doch noch sehr rege. Die Pedanterie und die strenge Disziplin beherrschte höchstens die Praxis, aber auf dem Gebiete des Glaubens und der religiösen Vorstellungen ließ sie der Freiheit und der Entwicklung vollen Raum. Statt der alten nüchternen Weisheit bildete sich damals auf dem Grunde der allgemein orientalischen ein spezifisch jüdische Gnosis aus, die sich mit der Entstehung der Welt und des Bösen, mit Gott und dem Teufel, mit den Engeln und den Dämonen abgab und stark war in Personifizierung und Namengebung.

Und der religiöse Individualismus tat einen großen Schritt vorwärts. Noch im Hiob und im Psalter kommen alle Menschen unterschiedslos in den Hades; damit ist das Leben gänzlich aus und auch die Gemeinschaft mit Gott: er ist noch immer ein Gott nur der Lebendigen. Nach Daniel sollen zwar die Märtyrer, die ihre Treue für das Gesetz in der syrischen Religionsverfolgung mit dem Tode gebüßt haben, aus dem Grabe auferweckt werden, um an der in Kürze bevorstehenden neuen und glücklichen Ära teilnehmen zu können, und ebenso sollen auch die Erzbösewichter auferstehen, um die Peinigung noch nachträglich zu erleiden, der sie durch einen zu frühen Tod entgangen sind. Beide sollen aber, wie es scheint, doch nur für eine Weile noch einmal in das irdische Leben zurückgerufen werden, um wiederum zu sterben, nachdem sie ihren Lohn und ihre Strafe nachgeholt haben; die Auferstehungshoffnung ergänzt hier also nur in einem untergeordneten Punkte die messianische Hoffnung auf die Wiederherstellung des Volkes. Jetzt aber geht sie weit darüber hinaus; die eschatologischen Vorstellungen werden in eine höhere Lage transponiert. Da erscheint die allgemeine Auferstehung der Toten, das Gericht über alle Menschen, die je auf der Welt gewesen sind, das Paradies und die Geenna (statt oder nach dem Hades). Das Volk tritt zurück hinter den Individuen, die zukünftige Welt ist jenseitig, überirdisch und ewig geworden. Dieser Umschwung leitet vom Alten zum Neuen Testament über. Das Judentum bereitet damit den Boden vor, auf dem das Christentum von vornherein fußt.

Literatur.

Erst neuerdings hat sich die für die isrealitische Religionsgeschichte grundlegende Erkenntnis Bahn gebrochen, daß der Pentateuch aus mehreren Schichten besteht, und daß dessen Hauptmasse, das Gesetz *a potiori*, ein Produkt des Judentums ist, nicht des alten Israel, und seine zeitliche Stellung hinter den Propheten und vor den Psalmen hat. Zweifel daran, daß Moses den ganzen Pentateuch geschrieben habe, haben sich zwar früh geregt und sind im 17. Jahrhundert sehr kräftig aufgetreten. Aber der eigentliche Begründer der wissenschaftlichen Kritik auf diesem Gebiet war erst Jean Astruc, ein französischer Arzt (1753). Er zweifelte nicht an der Autorschaft Moses', sondern wies nur nach, daß derselbe verschiedene ältere Quellen benutzt haben müsse. Er beschränkte sich dabei auf die Genesis und unterschied in dieser zwei Hauptfäden der Erzählung nach dem Wechsel der Gottesnamen Elohim und Jahve. Zu diesem Merkmal traten andere, begleitende hinzu; die Hypothese Astrucs bestätigte sich und wurde der fruchtbare Ausgangspunkt der weiteren Untersuchung. Freilich die Versuche, sie zu modifizieren und auf den ganzen Pentateuch zu übertragen, glückten nicht alsbald. Erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kamen sie zum Ziel, durch Hupfeld, Nöldeke und Kuenen. Inzwischen aber war die historische Kritik der analytischen an die Seite getreten. De Wette zeigte, daß das mosaische Gesetz der auf Moses zunächst folgenden Zeit unbekannt ist. Aus einer genauen Vergleichung, die er zwischen den Büchern Samuelis und der Könige einerseits und der sog. Chronik andererseits anstellte, erhellte, daß die Abweichungen der Chronik sich nicht erklären durch die Heranziehung anderer Quellen, sondern nur aus dem Bestreben der jüdischen Schriftgelehrten, die geschichtliche Überlieferung mit dem Gesetz in Einklang zu bringen und dem Gesetz in der Geschichte die Stellung zu verschaffen, die es zu ihrer Verwunderung in den alten historischen Büchern nicht einnahm. Der Nachfolger und Vollender de Wettes, größer als er, war der Hegelianer Vatke. Aber er wurde nicht verstanden, und die Wahrheit drang erst durch, seit Graf für sie eintrat und Kuenen ihm zu Hilfe kam. Kuenen hat auch das Verdienst, die Ergebnisse der historischen Kritik und die der literarischen Analyse in das richtige Verhältnis gesetzt zu haben. Vgl. HOBBS, *Leviathan* (London, 1651). — PEYRERIUS, *Prae-adamitae* (sine loco, 1655). — SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* (Hamburg [Amsterdam], 1670). — R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament* (Paris, 1678). — JEAN ASTRUC, *Conjectures* (Bruxelles, 1753). — W. M. L. DE WETTE, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* (Halle, 1806. 07). — H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis* (Berlin, 1853). — K. H. GRAF, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments* (Leipzig, 1866). — TH. NÖLDEKE, *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments* (Kiel, 1869). — ABRAHAM KUENEN, *Bijdragen tot de geschiedenis van den Godsdienst van Israel* (in der Leidener Theol. Tijdschrift, 1867 ff.). — Derselbe, *Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Jozua* (ebendasselbst, 1877 ff.). — Einen Überblick über die Geschichte des Problems gibt KUENEN in der Leidener Theol. Tijdschr. 1870 S. 391 ff., und A. MERX im Nachwort zur 2. Aufl. von Tuchs Kommentar zur Genesis (Halle, 1871).

Der vorstehende Aufsatz beruht in der ersten Hälfte auf WELLHAUSEN, Die Komposition des Hexateuchs und der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments (Berlin 1876 —78), und auf dessen Prolegomena (Berlin 1878); die zweite Hälfte ist ein Auszug aus der Israelitischen und jüdischen Geschichte desselben Autors (Berlin, 1894, 5. Aufl. 1904). Von anderen direkten oder indirekten Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte sind zu nennen: WILHELM VATKE, Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt (Berlin, 1835). — HEINRICH EWALD, Geschichte des Volkes Israel (3. Ausg. Göttingen, 1864 ff.). — A. KUENEN, Godsdienst van Israel (Haarlem, 1869. 70). — B. DUHM, Die Theologie der Propheten (Bonn, 1875). — W. ROBERTSON SMITH, The Old Testament in the Jewish Church (Edinburgh, 1881 und 1892). — B. STADE, Geschichte des Volkes Israel (Berlin 1887. 88). — E. RENAN, Histoire du Peuple d'Israel (Paris, 1887 ff.). — RUDOLF SMEND, Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte (Freiburg i. B., 1893 und 1899).

Hauptquellen sind das Alte Testament und die sonst erhaltene jüdische Literatur bis auf Josephus. Die Nebenquellen (assyrisch-babylonische und ägyptische Inschriften, Stele des Mesa, griechische Historiker) einzeln aufzuführen, ist hier kein Anlaß.

DIE RELIGION JESU UND DIE ANFÄNGE DES CHRISTENTUMS BIS ZUM NICAENUM.

VON

ADOLF JÜLICHER.

Einleitung. Wenn wir die erste Periode in der Geschichte des Christentums mit der Synode von Nicäa (325) abgrenzen, so können wir uns nicht bloß auf das Vorbild des ersten Kirchenhistorikers, des gelehrten und treuen Bischofs Euseb von Cäsarea berufen, die Rechtfertigung liegt in der Sache selber. Gewiß ist der Einschnitt zwischen Jesus, in dessen Herzen die neue Religion erwuchs, und seinem Apostel Paulus, der sie hinaustrug in die weite Welt, und wiederum der zwischen Paulus oder dem paulinischen Zeitalter und den nächstfolgenden beiden Jahrhunderten, die seine Freiheit des Geistes durch ein neues Gesetz, durch eine Reihe fest ausgeprägter Formen und Formeln ersetzten, deutlicher als der zwischen der letzten vor-nicänischen Generation, die sich zu offiziellem Eingreifen in die unseligen theologischen Streitigkeiten verführen ließ, und den ersten nachnicänischen, die ihre beste Kraft in diesem Gezänk verzehrten: Jesus, Paulus, die werdende katholische Kirche sind drei sehr verschiedene Größen. Aber erst sie zusammen stellen die Anfänge der christlichen Kirche dar; bis Nicäa reicht die Urzeit, zu der sich noch heut alle christlichen Kirchengemeinschaften bekennen. Um 325 tritt die Kirche aus dem Schatten heraus und wird eine Staatsinstitution, dadurch in ganz neuer Weise mächtig und abhängig zugleich; die ökumenische Synode von Nicäa ist mehr als bloß die erste in einer Reihe solcher Synoden, sie gilt in Wahrheit als die Synode schlechthin, welche die echte kirchliche Lehre ein für alle Mal festgestellt hat: die späteren haben sie nur auszulegen, nicht etwa zu korrigieren. Um 325 fühlt sich die Kirche fertig, insofern mit Recht, als nachher völlig neue Linien nicht mehr gezogen worden sind, Ausgestaltung und Umgestaltung zwar massenhaft, aber keine Neuschöpfung aus anderem Geist oder in anderer Richtung. Solch ein Endpunkt ist am wenigsten bei Jesu Tod, doch vor Nicäa überhaupt nie erreicht gewesen.

Mit allen Urzeiten hat die des Christentums das gemein, daß sie zum großen Teil im Verborgenen liegt. Während vom 4. Jahrhundert an uns

Urkunden und literarische Produkte in großer Zahl, auch recht wertlose, erhalten sind, sickern die Quellen für die ersten 300 Jahre meist spärlich; je weiter wir zurück schreiten, um so schmerzlicher mehren sich die Lücken unseres Wissens. Wir müssen zufrieden sein, daß es noch möglich ist, in großen Zügen den Gang der Entwicklung nachzuzeichnen, zuerst die großen, schöpferischen Persönlichkeiten zu erkennen, später die Verhältnisse und Kräfte aufzufassen, die das Erbe der Unsterblichen zur Verteilung und Aneignung inmitten einer bescheideneren Menschheit gelangen ließen.

A. Jesus (—ca. 30).

Außerbiblische
Quellen.

I. Die Quellen für die Geschichte Jesu. Trostlos trübe erscheint auf den ersten Blick die Aussicht, der Wahrheit über Jesu Person, Willen und Wirken nahe zu kommen. Er selber hat keine Zeile hinterlassen, noch weniger den Auftrag an andre, für unverfälschte Wahrung seines Andenkens zu sorgen. Der Geschichtschreiber des Judentums jener Zeit, Josephus, läßt ihn unerwähnt — denn die schon von Euseb zitierten Paragraphen mit dem Christuszeugnis Archäologie XVIII 3, 63 f. verraten sich auf den ersten Blick als christliche Interpolation —, und noch weniger nehmen griechische oder römische Historiographen Notiz von dem jüdischen Schwärmer, der bei Lebzeiten außerhalb seiner Heimat nicht einmal dem Namen nach bekannt geworden sein mochte. Das Wissen der späteren jüdischen Gelehrten, der Talmudisten, ist aus den Evangelien erborgt, nicht minder die Schandgeschichte, die der Christenfeind Celsus um 176 mit Vergnügen einem Juden nacherzählt, Jesus sei im ehebrecherischen Verkehr der Braut eines jüdischen Zimmermanns mit einem römischen Soldaten Pantheras erzeugt worden. Legenden hat auch die spätere Kirche noch in reicher Fülle produziert, namentlich um die Kindheit und die letzten Tage des Gottessohnes mit wundersamen Farben ihres Geschmacks zu zieren; allein ein Korn echter Überlieferung steckt darin nicht. Und wenn sich unter den Jesusworten, die, ohne im Neuen Testamente zu stehen, gelegentlich von alten Autoren zitiert werden („Agrapha“), auch einiges Glaubwürdige findet, so werden sie doch eher die vom Kritiker schon mitgebrachten Eindrücke verstärken, als sie irgendwo umzubilden vermögen.

Die vier Evan-
gelien.

Demnach haben wir nur die vier in das Neue Testament aufgenommenen sog. „Evangelien“ als Quellen für eine Erkenntnis der geschichtlichen Bedeutung Jesu: bloß ein paar Berichte von Parteigenossen über einen Mann, der doch gerade so viel grimmigen Haß wie vielleicht blinde Liebe entzündet hat!

Nun stammen zwar jene vier Evangelien sicher aus dem ersten Jahrhundert nach Jesu Tod, und zwei unter ihnen tragen gar den Namen von vertrauten Jüngern Jesu, Matthäus und Johannes. Aber das Johannesevangelium, das jüngste unter den vieren, scheidet mit dem ihm eigentümlichen

Inhalt als Geschichtsquelle von vornherein aus: es will (s. S. 94 ff.) nicht sowohl Vergangenes erzählen als Ewiges deuten, geschichtliche Tatsachen als Symbole und Allegorien für die eine Wahrheit, die Fleischwerdung Gottes in Christus, ohne die es kein Heil gibt, verstehen lehren; im Vollgefühl der Souveränität des Geistes über den Buchstaben schaltet der unbekannte Verfasser unglaublich kühn mit der älteren, über große Strecken hin ohne weiteres durch eigene Schöpfungen ersetzten Tradition. Und das Evangelium nach Matth. kann, schon weil es unter Benutzung griechischer Vorlagen griechisch geschrieben ist, nicht von dem Palästinenser Matthäus herrühren, dem der „apostolische Vater“ Papias († ca. 165) ja nur ein aramäisch verfaßtes Evangelium zuweist. Was Lukas von sich ausdrücklich zugesteht, daß er die evangelische Geschichte nicht als Augenzeuge darstelle, das haben wir ebenso auch von Matthäus und Marcus anzunehmen; alle drei, die man wegen der Ähnlichkeit der Komposition unter dem Namen „Synoptiker“ zusammenfaßt, haben schon mit schriftlichem Material gearbeitet; was sie uns bieten, ist das Wissen der zweiten und dritten Generation nach Jesus. Keins dieser Werke ist vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 vollendet worden; Paulus hat um 60 noch kein solches Evangelium gekannt.

Mögen nun die Gewährsmänner dieser drei oder des Ältesten von ihnen, des „Marcus“, von dem die beiden anderen wieder stark abhängig sind, die zuverlässigsten gewesen sein, in letzter Linie vielleicht Petrus und Matthäus durch seine Sammlung der Worte Jesu („Logia“): die unmittelbaren Berichte können sie uns doch nie ersetzen. Wie vieles in der Erinnerung schon unsicher geworden war, zeigen die Widersprüche zwischen diesen „Synoptikern“ bei ganz gleichgültigen Dingen wie Namen oder Angaben über Ort, Zeit, Veranlassung einer Rede. Hinzu kommt trübend das religiöse Interesse als einziges Motiv ihrer Schriftstellerei, das doch so völlig verschieden von dem des unbefangenen Historikers ist! Die Evangelien sind ja keine Geschichtsbücher, sondern Lehr- und Werbeschriften. Berücksichtigung des historischen Zusammenhanges bei ihnen voraussetzen wäre unbillig, noch unbilliger freilich, von ihnen ein objektiv geschichtliches Verständnis der Religion Jesu zu verlangen. Ihnen liegt daran, das Übernatürliche, das Unvergleichliche und Unbegreifliche an ihrem Stoff kräftig herauszuheben: nicht das in unserm Sinne Bestbeglaubigte hat für sie den höchsten Wert, sondern was am geeignetsten scheint, Zweifel an Jesu Göttlichkeit zu unterdrücken, das Vertrauen zu ihm und seiner Sache zu stärken, wie die Geschichte von seiner Verklärung, seinem geöffneten Grab, seinen Totenaufweckungen.

Geschichtswert
der Synoptiker.

Daß man an den Texten dieser drei Evangelien, trotzdem sie bald kanonisiert wurden, nachträglich noch vielerlei herumkorrigiert, gestrichen, eingeschoben hat, und zwar mit durchschlagendem Erfolg, beeinträchtigt aufs neue ihren Wert als Quellen; das Sondergut der einzelnen Evangelisten, wie der Missions- und Taufbefehl bei Matth. 28, 18 ff., die volkstümlich poetische Geschichte seiner Geburt und Kindheit Luk. 1. 2 und

die ganz andersartige gelehrte bei Matthäus, ist ohnehin am meisten tendenziöser Einfügung verdächtig. Indessen sicher haben auch in ihrer Urgestalt schon die drei Evangelien viel Legendenhaftes enthalten. Zwar ihre bona fides steht außer Zweifel; aber mußte nicht der Heiland der Welt seine Heilkraft gegenüber aller irdischen Not und Schwachheit erwiesen haben, wie an den Krankheiten des Leibes und der Seele, so an Armut, Hunger, Desperation: und wenn die Dämonen vor ihm flüchteten, durften dann die Elemente, Wind und Wellen, ihm ungehorsam gewesen sein? Am tiefsten erregten das Gemüt die Vorgänge bei Jesu Leiden und Tod; immer neue Kreuzesworte tauchen auf; die Überzeugung von seiner Unschuld muß schon hier Herodes, dort Pilatus und sein Weib gehabt haben: die ganze Welt entsetzt sich über den Greuel seiner Ermordung. Wer die Entwicklung der Taufgeschichte bei den Synoptikern verfolgt, wer beobachtet, welche breit ausgemalte Darstellung von Jesu Versuchungen in der Wüste Matthäus und Lukas bieten, wo Marcus sich noch mit dem schlichten „er wurde vom Satan versucht“ begnügt, der begreift, daß hier in kürzester Zeit aus bescheidenen Keimen, ja aus einer dunklen Vorstellung heraus kräftig substanziierte Geschichten erwachsen. Alttestamentliche Vorbilder haben dabei mitgeholfen, zumal wirkliche oder vermeintliche messianische Weissagungen, deren Erfüllung der Glaube doch in einem „Evangelium“ um jeden Preis aufgezeigt haben wollte, nicht immer so unglücklich wie Marc. 4, 11 f. bei der Bestimmung von Jesu Parabelreden nach Jesaj. 6, als hätte er es dabei abgesehen auf die Verstockung der Hörer. Die vielfachen Hinweise Jesu auf seinen nahen Tod verraten sich schon durch ihre Monotonie als Komposition eines Späteren; das Motiv: Jesus muß seinen Tod ebenso vorausgesagt wie gewußt und gewollt haben. Und nicht bloß über das Daß, auch über das Warum seines Sterbens muß er im klaren gewesen sein: „als Lösegeld zur Vergebung unsrer Sünden“, belehrt er seine Getreuen. Anderswo fordern praktische Bedürfnisse der ältesten Gemeinde ihr Recht; z. B. kann der Meister doch nicht seinen Nachfolgern überlassen haben, über Fortbestand oder Aufhebung des Mosegesetzes zu verfügen: so legt man ihm Matth. 5, 17—19 eine programmatische Entscheidung darüber in den Mund. Die Geheimnisse der Zukunft dürfen ihm nicht verschlossen geblieben sein: daher die Ankündigung der dem Weltende vorhergehenden „Wehen“ durch Jesus unentbehrlich. Mit einer Abschiedsrede muß er seine öffentliche Wirksamkeit geschlossen haben: so wird eine herrenlos umlaufende jüdische Apokalypse kurzerhand als solche zurechtgestutzt, wobei dann die christlichen Zutaten die Unechtheit fast noch herausfordernder zeigen als der jüdische Urtext. Daß Jesu einzelne Worte älterer jüdischer Lehrer, in denen man einen Hauch seines Geistes verspürte, zugeschrieben worden sind, z. B. das vom Sabbat, der um des Menschen willen da ist, kann a priori auch nicht bestritten werden. Und endlich finden wir zumal den Matthäus und Lukas schon ernstlich bemüht, durch exegetische Glossen, die sich als Jesusworte geben, ihre Auffassung vom Sinn einer bestimmten

Stelle durchzusetzen: daher Matth. 12, 40 die mißglückte Deutung des Jonazeichens, Matth. 13, 37 ff. die pedantische Ausdeutung des Unkrautgleichnisses, Luk. 16, 10—12 die Lobrede auf die Treue anlässlich der Parabel vom untreuen Haushalter, Matth. 16, 19 neben 18, 18 die Bevorzugung des Petrus vor den übrigen Jüngern.

Trotz all dieser Mängel bleiben die drei Evangelien eine wertvolle Quelle nicht etwa bloß für die Geschichte der Gemeinde, die ihr Christusideal darin niedergelegt hat, sondern und zwar in höherem Grade für die Geschichte Jesu. Meist hebt sich das Fremde von dem Ursprünglichen so deutlich ab, der Diamant von dem geschliffenen Glas, daß das Vertrauen zu diesem Echten, das neben allem glitzernden Schein seine einzigartige Leuchtkraft behauptet, wahrlich kein leichtfertiges ist. Den Jesus des Johannes könnte man für den Helden einer religiösen Dichtung halten, in den synoptischen Evangelien ringen die Schriftsteller zu stark mit einem von ihnen oft nicht verstandenen, oft geradezu widerstrebenden Stoff; der wirkliche Jesus, den sie empfangen haben, steht so erhaben über dem, dessen Bild sie dann mit Zutaten aus dem Alten Testament oder babylonischer Mythologie, aus jüdischer Literatur und Volksweisheit oder urchristlicher Theologie und Dichtkunst herrichten, daß der Gedanke, hier lägen bloß verschiedene Schichten einer und derselben Mythen oder Ideen personifizierenden Tätigkeit vor, mehr als geschmacklos ist. Die Zeit, wo man in der Wissenschaft fragen durfte, ob es einen „geschichtlichen“ Jesus gegeben hat, ist vorüber. Für jeden der Synoptiker ist eine starke Gebundenheit durch einen verhältnismäßig fest überlieferten Stoff unleugbar: wo bleibt da die Zeit für die Erfindung dieses Stoffes, der längst, ehe Marcus zur Feder griff, also als noch Zeitgenossen des angeblichen Jesus genug am Leben waren, fertig gewesen ist? Und der Jesus, der den Kern der Evangelien bildet, müßte als Phantasieprodukt noch viel wunderbarer wie als wirkliche Persönlichkeit erscheinen, weil er alles andre eher ist als ein Typus. Die jüdische Phantasie, die unsern Jesus geboren haben soll mit dieser Fülle von unerfindbar Individuellem, sie wäre das größte Rätsel, das uns die Geschichte Israels aufgäbe, vielmehr, das wir aus purem Eigensinn uns selber aufgeben. Und wiederum, welche Tragödie, daß dies Kunstwerk eines unbekannten Genius, diese Jesusfigur, sofort nach seiner Entstehung wieder in Trümmer geschlagen worden wäre! Denn wenden die Evangelisten nicht eben ihre beste Kraft daran, um einige kostbare Stücke dieses Schatzes, in einen brauchbaren Rahmen gefaßt, für die Nachwelt zu retten? Nein, der Zauber frischen Lebens, der das Bild Jesu noch in den ungeschickten Holzschnitten der Synoptiker umwebt, spottet jeder Hypothese, die ihn zu einem bloßen Produkt religionsgeschichtlicher Faktoren oder gar zum Helden eines pseudogeschichtlichen Romans degradieren will. Der Eindruck der einzigartigen Persönlichkeit ist doch gewaltiger als der zahlreicher Schwierigkeiten, den uns die Geschichte der Tradition von ihm zurückläßt. Nicht eine Idee, nicht

ein Traum, sondern ein Mensch mit geheimnisvoller Größe steht hier wie überall an dem Wendepunkt der Geschichte.

Zwar wissen wir nicht viel von diesem Jesus, nicht genug, um eine Biographie von ihm entwerfen zu können, aber genug, um ihn zu würdigen. Glücklicherweise reicht das, was wir von ihm haben, eine Reihe kurzer pointierter Kernsprüche, daneben Musterstücke echter Volksrede — unter ihnen ragen durch gute Überlieferung und an Zahl die Parabeln hervor — weiter als was uns über ihn berichtet wird. Die schöne Komposition der Bergpredigt Matth. 5 f. wollen wir dem Evangelisten gutschreiben; als Meister des Stils werden wir den Aramäer Jesus bloß nach griechischen Übersetzungen seiner Reden ja doch nicht voll erfassen. Um so günstiger aber steht es um den Gehalt der Gedanken. Obgleich wir auf die Angaben über den Anlaß zu diesem oder jenem Worte kaum bauen können, bleibt nur Weniges von dem, was gewissenhafte Kritik als Reste seiner Reden übrig behält, dunkel; eine Geheimsprache hat bei ihm auch der beste Wille der Späteren nicht zustande gebracht. So ist es kein vergebliches Beginnen, die Grundzüge seiner geistigen Eigenart und seiner religiösen Bestrebungen zu entwerfen; bei seinem Lebensgang müssen wir uns mit matteren Umrissen begnügen.

Jesu Vor-
geschichte.

II. Der äußere Verlauf des Lebens Jesu. Jesus stammte aus Nazaret, einer galiläischen Landstadt; wenn Matthäus und Lukas seine Geburt nach Bethlehem verlegen, geschieht das, um die Verheißung Micha 5, 1, daß aus Bethlehem der Messias kommen werde, buchstäblich zu bewahrheiten. Wenige Jahre vor dem Beginn unsrer Ära wird er geboren sein, da doch ums Jahr 30 seine Laufbahn vollendet war und er nach jüdischem Herkommen zu öffentlichem Auftreten des Mindestalters von 30 Jahren bedurfte. Weder er noch seine Mutter, noch seine nazarenischen Landsleute wissen etwas von übernatürlicher Geburt, geschweige von einer Präexistenz im Himmel; für einen Davididen hat er sich auch nicht gehalten. Er wird das Gewerbe seines Vaters Joseph, das eines Zimmermanns, ergriffen haben, moderne Leute sagen lieber: eines Baumeisters, bei andrem Geschmack: eines Ackermanns. Der Vater starb anscheinend früh; nur die Mutter, Maria, und vier Brüder begegnen uns in den Quellen, höchst bekümmert über das von ihnen als Wahnsinn gedeutete Gebaren Jesu. In einem echtjüdischen Hause ist er groß geworden: die alte Legende von seiner Erzeugung durch den heiligen Geist hatte viel mehr Sinn als die neueste Rede von dem Jesus indoeuropäischer Rasse. Höhere Bildung hat er nicht genossen, schwerlich die griechische Sprache verstanden. Mit den heiligen Schriften seines Volks, Psalmen und Propheten zumal, ist er ziemlich vertraut, wird also wohl auch des Hebräischen, das längst nicht mehr die Umgangssprache der Juden war, einigermaßen mächtig gewesen sein; solche Kenntnis konnte er sich aber ohne Schulunterricht aneignen. Tieffrommen Sinn hat

er aus dem Elternhaus mitgebracht; er ist aufgewachsen in der Atmosphäre gesunder, gut alttestamentlicher, nicht durch den Pharisäismus verknöcherteter Gesetzestreue. Essenische oder gar hellenistische Einflüsse sind bei ihm schlechterdings nicht zu spüren, auch nichts von Beschäftigung mit der pseudepigraphen Literatur apokalyptischer Schwärmer. In der Stille ist er herangereift, ohne auffällige Erschütterungen; nicht einmal in der Familie haben sie ja seine Größe geahnt.

Er war ein Mann von etwa 30 Jahren, als in Judäa Johannes (der ^{Jesus und Jo-}
Täufer) aufstand, um sein Volk aus behaglicher Ruhe gründlich aufzurütteln. „Nahe ist das Himmelreich“, lautete sein Ruf; das hieß: die von Euch so lange und heiß ersehnte Umwälzung auf Erden steht bevor, die bisherigen Weltherrscher werden gestürzt werden, und Gottes auserwähltes Volk erhält die Führerrolle. Doch war in dem Munde des düsteren Asketen diese Botschaft weniger Evangelium als Strafdrohung: wehe allen, die beim Eintritt des Himmelreichs nicht rein sind, ob Juden oder Heiden, über sie kommt dann nur unheilbares Verderben; darum Buße tun, solange es noch Zeit ist! Sein Wort schlug wuchtig ein; Tausende pilgerten zum Jordan, bekannten ihre Sünden und nahmen vor des Johannes Augen die Taufe, wie wenn sie Heiden wären, die durch solch einen Lustrationsakt den Zutritt zu Israel erst nachsuchten. Auch Jesus ist zu Johannes gewandert und hat sich taufen lassen, gewiß nicht bloß, um eine fromme Übung mitzumachen, sondern um nichts zu versäumen, was ihm bei dem ersehnten Anbruch des Himmelreichs dessen Segnungen sichern konnte. Nach den Evangelien beginnt mit diesem Taufakte die neue Periode in Jesu Leben: er empfängt den heiligen Geist, bewahrt ihn sich auch in 40tägigem Ringen mit dem Satan. In der Tat scheint jene Wallfahrt gen Süden für das Bewußtsein Jesu epochemachend geworden zu sein, nicht zufällig bezieht er sich so oft und warm auf den großen Johannes; auch wäre es psychologisch leicht verständlich, daß er, nachdem er bei der Taufe einen großen Entschluß gefaßt, nachher mehrere Wochen hindurch in der Einsamkeit erst allerhand Bedenken hat niederkämpfen müssen. Keinenfalls aber hat Johannes irgendwie mit Bewußtsein eine Art von Ordination an ihm vorgenommen oder auch nur von dem, was in Jesus vorging, etwas bemerkt.

Als bald nach der Heimkehr widmet sich Jesus dem neuen Beruf ^{Jesu öffentliches}
eines Propheten; daß gleichzeitig Johannes vom Schauplatz abgetreten ^{Auftreten.}
ist, könnte auf Zufall beruhen; vielleicht hat aber auch für Jesu Gewissen die Kunde, wie dem Johannes rohe Gewalt den Mund für immer geschlossen, das letzte Schwanken bezüglich seiner eignen Aufgabe behoben.

Nazaret lag ungünstig für eine in die Weite trachtende Wirksamkeit; nach Kapernaum, der blühenden Stadt am See Genezaret, zieht Jesus, um da seine Stimme erschallen zu lassen und von dort aus die Erweckung des ganzen Volkes anzugreifen. Freilich reicht für das Werk, das ihm vorschwebt, die Kraft eines Einzigen nicht aus; so sammelt er

einen Kreis von Arbeitsgenossen, gewiß absichtlich gerade 12, entsprechend der Zahl der Stämme Israels, meist galiläische Fischer, kleine Leute wie er, dadurch geeignet, das Vertrauen der andern Kleinen zu gewinnen. Die Berufung von Petrus und Andreas, Johannes und Jakobus, die in den Evangelien an der Spitze der Berichte aus Jesu Berufstätigkeit steht, war natürlich nicht der Anfang seines Wirkens, denn einem gänzlich Unbekannten wären die Brüderpaare nicht aufs Wort gefolgt; aber es ist das eine erfreuliche Bestätigung für die Herkunft unsrer synoptischen Überlieferung aus dem Kreise seiner Jünger: nur was die Jünger miterlebt haben, haben sie weitererzählt. Sie bilden alsbald die dauernde Geleitschaft Jesu; er widmet sich eifrig ihrer Erziehung, doch nicht zu einer *ecclesiola* von Extrafrommen, auch nicht zu einer theologischen Musterschule, sondern zu Mitarbeitern am Volke, wie er sie denn auch einmal probeweise mit klaren Instruktionen, sonst aber selbständig, zum Predigen hat ausziehen lassen. Das Objekt der Arbeit ist das ganze Israel, keiner ausgeschlossen, am wenigsten „Zöllner und Sünder“ oder das „Volk des Landes“, die von den Extrafrommen im Judentum herkömmlich vernachlässigten Massen. Wo irgend sich Gelegenheit bietet, ergreift Jesus das Wort, in der sabbatlichen Versammlung und an jedem Werktag, sobald Aufmerksame sich bei ihm einfinden, auf dem Berg, am Seeufer oder im gastlichen Haus. Seine Reden machen tiefen Eindruck, man vergleicht sie mit den gewohnten Vorträgen der Schriftgelehrten und findet ihn gewaltig: ganz unerhört diese Verbindung von herzandringender Wärme und überzeugender Kraft. Bald erzählte man sich auch merkwürdige Fälle von Heilungen, die ein Gebetswort von ihm, ja sein bloßes Erscheinen herbeigeführt hatte, vor allem bei psychisch Kranken; und je mehr man ihm zutraute, desto mehr setzte er durch. So wuchs sein Ruhm, und er konnte sich in Galiläa oft kaum noch des Andrangs der enthusiasmierten Menge, darunter viele Frauen, erwehren und mußte, um sich in der Stille zu sammeln, über den galiläischen See hin flüchten oder sonst weit hinauf nach Norden, Nordwesten und Osten. Dabei hat er wiederholt heidnisches Gebiet betreten und auch hier, wenn er gebeten wurde, der Not abgeholfen; davon aber, daß er seinen Arbeitsplan über Galiläa hinaus erweitert hätte, nehmen wir nichts wahr.

Der Konflikt mit
den Frommen.

Jesus ist nicht als Herold einer neuen Religion aufgetreten, er wollte bloß mit der alten Ernst gemacht wissen, damit auch Gott mit seinen Gnadengütern Ernst machen könne. Und doch kam er mit den bisherigen Hütern der Religion rasch in schweren Konflikt. Die Eifersucht der Berufstheologen wurde durch seine Erfolge entzündet; indirekt war seine gesamte Tätigkeit ja eine Anklage gegen den Pharisäismus auf grobe Pflichtversäumnis. Sogleich die ersten Debatten ergaben die Unmöglichkeit einer Vereinigung, etwa durch Übergang des einen ins andre Lager; jede Begegnung verstärkte bei beiden Teilen den Eindruck: die haben einen andern Geist als wir. Und da Jesus nicht der Mann war, aus Vor-

sicht mit seiner Kritik zurückzuhalten, sondern um der Wahrheit willen die Krebschäden der herrschenden Pseudofrömmigkeit schonungslos offenlegte, ihren Dünkel, ihre Verblendung, ihre Armseligkeit und nicht zuletzt ihre Schuld an der sittlich-religiösen Verwahrlosung des Volks, so traf ihn der grimmige Haß der maßgebenden Pharisäerpartei, deren Elite die Schriftgelehrten bildeten. Mit allen Mitteln der Autorität und der Macht hetzten sie die öffentliche Meinung wider den gefährlichen Demagogen auf, der seine nicht wegzuleugnenden Wunderkräfte dem Satan verdanke; mit dem Reiz der Neuheit nahm ohnehin bei den Gedankenlosen und Halben, die auch damals in der Mehrheit waren, die Anziehungskraft seines Wortes ab: betrübt erlebten seine Freunde, daß, wo er nicht Glauben fand, ihm gar keine Wunder gelangen. Sein Mut aber wird nicht erschüttert, einzelne bittere Worte wie das über Kapernaum, Chorazin und Bethsaida Matth. 11, 21 ff. sind ein Erguß vorübergehender Stimmungen: sein Glaube bleibt des Gesetzes eingedenk, daß immer unter vielen Geladenen nur wenige Auserwählte sind; diese wenigen sich zu gewinnen, steigert er mit dem Widerstande die Energie seiner Arbeit. Ja, er entschließt sich nach einer Weile, den Feind in dessen eigem Lager zur Schlacht herauszufordern. Er wallfahrtet mit seinen Getreuen zum Passafest nach Jerusalem, weniger weil er als frommer Israelit gemeint hätte, dies höchste Fest an der heiligsten Stätte auf Erden, vor den Toren des Tempels feiern zu müssen, sondern weil Jerusalem der Sammelpunkt seiner Gegner, die Hochburg aller an der Erhaltung des religiösen Marasmus in Israel interessierten Mächte war: wer sie erstürmte, hatte das Volk in seiner Hand; das Schicksal Israels schien nur in Jerusalem entschieden werden zu können. Um eine Schlacht zu schlagen, zog er also hinauf, nicht um sich kreuzigen zu lassen; eher mit dem stillen Gedanken, daß, wenn der unfruchtbare Feigenbaum dort von Gott mit Verdorrung geschlagen sein würde, er zur Stelle sein wolle, um auf dem Zion die Führung im wahren Gottesstaat zu übernehmen. Wie lange Jesus vor diesem Zuge öffentlich gewirkt hatte, wissen wir nicht, ein Jahr nach der wahrscheinlichsten Vermutung. Denn einen Frühling hat er in Galiläa erlebt, und mehr als ein Besuch in Jerusalem ist für ihn nicht zu erweisen, eben der, der ihm den Tod gebracht hat. Ganz genaue chronologische Daten lassen sich überhaupt nicht geben; wir kennen den jüdischen Kalender jener Zeit zu wenig, um das Jahr seiner Hinrichtung etwa aus der unbestrittenen Tatsache errechnen zu können, daß er an einem Freitag gestorben ist. Solange nicht außer dem Wochentag der Monatstag zweifellos feststeht, würde uns nicht einmal der jüdische Kalender viel helfen. Aber Frühling 30 für seine Kreuzigung, Frühling 29 für sein erstes Auftreten sind Daten, die von der Wahrheit nicht weit ab liegen können.

Als Jesus in der Hauptstadt eintraf, wohl schon zu Anfang des Passamonats und früher als die großen Festpilgerzüge, bemerkte ihn ein Haufe galiläischer Landsleute und bereitete ihm eine stürmische Huldigung. Sie

Die
Katastrophe
(um 30).

begrüßten ihn als den König der Zukunft, und wie ein König trat er denn auch im Tempel auf, jagte die Händler von der heiligen Stätte fort und zwang Jerusalem, klare Stellung zu ihm einzunehmen. Natürlich erweckte bei der sadducäischen Priesteraristokratie sein kecker Eingriff in ihre Rechte ungemeine Empörung; die pharisäische Opposition brauchte nicht erst noch von Jesus durch scharfe Strafreden provoziert zu werden: die sonst feindlichen Parteien verbündeten sich, alles an die Beseitigung dieses frechen Revolutionärs zu setzen. Gewalt mußte man anwenden; andererseits empfahl sich heimliches Vorgehen nicht minder als schleuniges, damit die Jesu günstig gesinnten Massen der Auswärtigen sich gleich vor eine vollendete Tatsache gestellt sähen. Nach der Überlieferung hätte sich einer von den zwölf Jüngern dazu hergegeben, den Feinden Jesu seinen Aufenthaltsort bei Nacht zu verraten. Das klingt wie spätere Dichtung; jedenfalls aber ist Jesus in einer der Nächte der Passazeit von den Polizisten des Hohenpriesters überrascht, festgenommen, zur Voruntersuchung geschleppt, vom obersten jüdischen Gerichtshof, dem Synedrium, im eiligsten Verfahren des Todes für schuldig befunden und sofort weiter an den römischen Prokurator Pilatus abgeliefert worden, der allein Todesstrafen vollstrecken lassen durfte. Da dieser keinen Anlaß hatte, das Synedrium durch Ablehnung seines Gesuchs zu verletzen, wurde Jesus noch am selben Tage gekreuzigt und ist nach mehreren Stunden schwerer Qual verschieden.

Daß darüber kein Aufruhr ausbrach, lag an der kopflosen Verzweiflung der Jünger. Als Jesus gefangen genommen war, ohne daß Gott ihn durch ein Wunder befreite, als vollends das Gerücht seine Verurteilung zum Tode meldete, gaben sie seine Sache verloren und stürmten davon, ein jeder für sich auf die Heimat zu. So fehlten dem Volke, das vielleicht gern für Jesus demonstriert hätte, die Führer: ihre Treue hat damals die Probe nicht bestanden. Die letzten Liebesdienste haben dem schmählich Hingemordeten wenige dankbare Frauen erwiesen; doch hat über der Stätte seines Grabes früh ein rätselhaftes Dunkel geschwebt, aus verschiedenen Gesichtspunkten für uns leicht zu erklären, da Jesu Verächter sein Grab um keinen Preis zur Kultusstätte werden lassen, seine Gläubigen dem Grabeshügel des Auferstandenen keine Andacht widmen durften.

Waren die Jünger vom Schauplatz verschwunden, so können wir eine gute Berichterstattung über die letzten Ereignisse im Leben Jesu gar nicht erwarten. Das einzige einigermaßen glaubhaft überlieferte Wort aus dem Munde des Sterbenden ist: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, — scheinbar ein Schrei verzweifelnder Anklage, in Wahrheit wohl ein den Umständen entsprechendes Gebetswort, denn Jesus wird den ganzen Psalm 22, der so anhebt, aber mit dem Bekenntnis festen Gottvertrauens schließt, zum Trost in seinen Schmerzen sich vorgehalten haben. So überraschend wie den Jüngern ist ihm sein Untergang nicht gekommen; die ganz unerfindbare Szene seines Kampfes in Gethsemane kurz vor der

Gefangennahme zeigt ihn ja bereit, mit Gottes Hilfe das Schwerste zu ertragen; und nicht minder zuverlässig ist der Bericht von dem Passamahl, das er noch mit seinen Jüngern gefeiert und bei dem er, wie man es zum Abschied tut, Brot und Wein als Sinnbilder eines unzerreißbaren Bandes zwischen ihnen und ihm herübergereicht, zuletzt auch noch ein Wiedersehen bei höherer Feier in Aussicht genommen hat. Er war zu klug, um nicht bald zu erkennen, wie die Entwicklung in Jerusalem seinen Erwartungen immer weniger entsprach, und zu fromm, um die Erfüllung seiner Hoffnungen Gott einfach zu bestimmter Frist vorzuschreiben. Daß er sich vor dem jüdischen Gerichtshof auf keine löbliche Unterwerfung, vor dem heidnischen Landpfleger auf kein Bitten um Gnade einließ, entsprang nicht dem Eigensinn der Verzweiflung, sondern dem Verständnis für den neuen Weg, den er geführt wurde. Wenn er sich aber bei jenem Prozeß, bei seiner Exekution das Geringste vergeben hätte, wäre es doch dem rabiatischen Christenfeinde Saulus, dem Pharisäer, zu Ohren gekommen: Jesu Kreuz hätte dann niemals das Panier seines Glaubens werden können. Also ist Jesus gestorben, verlassen und doch ungebeugt, seines Sieges so sicher wie beim Einzug in die heilige Stadt, vielmehr sicherer, weil Gott unschuldig Blut nicht ungesühnt lassen konnte: nur wider Erwarten hinausgeschoben war der Tag der Weltumwandlung, abgesagt konnte er nicht werden.

Weniger bestimmt als über Jesu Haltung und Bewußtsein während jener Tage vermögen wir uns über die begleitenden Umstände auszusprechen. Einstimmig lassen ihn die Synoptiker in der Nacht nach der Passamahlzeit, d. h. vom 14. zum 15. Nisan (erster Frühlingsmonat = März/April), in die Gefangenschaft geraten; dann hätten die Synedristen an einem ihrer höchsten Feiertage das Prozeßverfahren gegen ihn durchgeführt. Ich würde den Pharisäern jener Zeit solch einen Verstoß gegen die Sabbatgebote zutrauen, wo die Verschleppung schon um einen Tag allen Erfolg aufs Spiel setzen mochte; wem das unglaublich dünkt, der mag einen späteren Tag in der Osterwoche für die Katastrophe annehmen: nur der johanneische Ansatz — Jesu Tod vor dem Passaabend — ist lediglich dogmatisch motiviert.

Aber wegen welches Verbrechens ist denn Jesus zum Tode verurteilt worden? Pilatus soll (Marc. 15, 26) durch die Aufschrift an seinem Kreuz „Der Juden König“ seine Schuld wohl zur Abschreckung dem Volke bekannt gegeben haben. In der Tat konnte in seinen Augen Jesus nur dadurch todeswürdig werden, daß er ihm als ehrgeiziger und verblendeter Unruhestifter galt, der die politische Befreiung Israels von der römischen Herrschaft sich vorgenommen hatte. Allein für das Synedrium, das nach jüdischen Gesetzen richtete, war ein Unternehmen dieser Art kein todeswürdiges Verbrechen. Und wenn Jesus auf die Frage des Hohenpriesters sich „Christus, den Sohn des Hochgelobten“ genannt hat, so war das vielleicht Wahnsinn, doch nimmermehr Blasphemie. In einem formell korrekten Prozeßverfahren muß aber Jesus der Gotteslästerung schuldig befunden worden

Der Rechts-
grund für Jesu
Verurteilung.

sein; da die Akten jenes Prozesses nie ein Christ eingesehen hat, dürfen wir vermuten, daß ihm ein Wort aus den letzten Tagen in Jerusalem, etwa wie Marc. 13, 2, es werde vom Tempel kein Stein auf dem andern bleiben, den Tod gebracht hat. Indes der Wortlaut der offiziell wider ihn erhobenen Anklage ist für uns ziemlich gleichgültig; die Richter waren ja bereits, ehe sie zusammentraten, entschlossen, ihn dem Henker auszuliefern; und die nervöse Erregtheit, mit der sie ihren Entschluß ausführen, zeigt, wie hoch sie die Gefahr schätzten, die sein Weiterwirken, überhaupt schon sein Fortleben für ihr Volk, für die Religion bedeutete. Mit dem Hinweis allein auf ihre Rachbegierde wegen seiner schonungslosen Kritik an ihrer Heuchlerfrömmigkeit oder wegen seines anmaßenden Auftretens in ihrem Herrschaftsgebiet werden wir ihnen dabei noch weniger gerecht als mit dem auf politische Erwägungen. Die Pharisäer und Schriftgelehrten, die die Mehrheit im jerusalemischen Synedrium bildeten, waren nicht bloß Egoisten und Heuchler, sie haben nicht einfach aus Zweckmäßigkeitsgründen oder aus gekränkter Eitelkeit ein Todesurteil gesprochen. Sie haben geglaubt ihre Pflicht zu tun, wenn sie Jesus beseitigten; und wie immer sie seine Schuld vor sich, vor ihren Volksgenossen, vor Pilatus formuliert haben mögen, der wahre Grund ist gewesen, daß er nach ihrer Überzeugung ein Verräter an der väterlichen Religion war und die beste Aussicht hatte, das ganze Volk irre zu machen. Sie mußten ihn töten, um dem Volke die Religion zu erhalten. Jesus urteilte über sie kaum anders als sie über ihn; nur daß er sie nicht mit Gewalt ausgerottet hätte, weil er den vollen Glauben an die Zukunft besaß, während sie mit Angst und Sorge dorthin schauten. Der Vorwurf: Volksverführer, Religionsfrevler flog hinüber und herüber.

Dieser unausgleichbare Gegensatz zwischen der Religiosität Jesu und der des Pharisäismus, wobei beide Teile von der Legitimität ihres Standpunktes gleich fest überzeugt waren, ist der feste Punkt, an den wir uns halten müssen bei jedem Versuch, den geschichtlichen Jesus zu begreifen und ihn einzuordnen in die Geschichte der Religion — zunächst der jüdischen, neben und außer der er keine gekannt hat. Das Wesen seiner Religion kann da nicht richtig bestimmt sein, wo nicht mit gleicher Klarheit das eine Ergebnis herauspringt, daß er an religiösen Gedanken zu viel des Neuen und zu Wichtiges gebracht hat, um den Normalfrommen seiner Zeit nicht als der gefährlichste Zerstörer zu erscheinen, wie das andre, daß er sich für den treuesten Sohn seines Volkes gehalten hat.

Jüdisches und
Überjüdisches
in Jesus.

III. Die Religion Jesu. Ehedem hat man sich das Verständnis Jesu dadurch verschlossen, daß man fast bloß das Außerjüdische an ihm beachtete, in ihm den Stifter der neuen Religion feierte, in die man gewandt alle Lehren der eigenen Konfession hineindefinierte; und als langsam der Platz für ein unbefangenes Verfahren frei wurde, hat man, halb in der alten Bahn bleibend, Jesus aus Paulus erklärt, ja ihn geradezu zum Antijudaisten, zum

Erlöser vom Joche des jüdischen Gesetzes, zum Propheten des Individualismus in der Religion gestempelt. In der Gegenwart ist die Reaktion gegen diese Einseitigkeit so weit über das Ziel hinaus geschossen, daß der beinahe noch schwerere Fehler in der Wissenschaft herrscht, Jesus auf das Niveau eines Durchschnittsjuden seiner Zeit herabzudrücken. Er heißt „der klassisch-jüdische Mann“; im besten Falle preist man ihn als Reformator, der die Losung ausgegeben habe: zurück von der Entartung des Pharisäismus zu den großen Propheten; die meisten erblicken in ihm einen besonders begabten Vertreter der apokalyptisch gestimmten Minorität im Spätjudentum, der Leute, die nur von der Hoffnung lebten, so wie der Pharisäer vom Gesetz. Hier liegt ausnahmsweise die Wahrheit zwischen beidem: Jesu Wurzeln strecken sich tief hinein in jüdischen Boden, er hat sich genährt mit allen Lebensmitteln, die die alttestamentliche Religion ihm bot; aber seine Wipfel ragen weit hinaus über das Höchste, was in jenem Walde je gewachsen war, in überjüdische Regionen: — oder haben etwa bloß Pharisäer und Sadducäer den Fluch über den Fremdling ausgerufen und nicht auch unzählige von den Stillen im Volke, von den Freunden des Henochbuchs und der Baruchapokalypse? Wenn er bloß Zukunft predigte, jüdisch wie sie, warum sind sie ihm denn nicht zugefallen?

Die Keimzelle seines Evangeliums ist allerdings die sichere Erwartung Das Gottesreich. der Nähe des Gottesreichs. Ein jedem frommen Juden willkommener Gedanke, auch wenn die Vorstellungen über dieses Reich äußerst schwankend waren. Ob dies Reich auf unsrer Erde, vielleicht bloß im gelobten Lande, aufgerichtet werden würde, so daß Rom sein Imperium an Jerusalem abzutreten hätte, oder ob es ein jenseitiges sein werde; ob Gott durch einen menschlichen Statthalter (Messias) oder durch himmlische Vertreter oder persönlich ein Geist unter Geistern das Regiment ausüben; ob dies Reich ein Definitivum oder wieder nur ein Vorläufiges darstellen, demgemäß ob Totenaufstehung und Weltgericht vor Beginn des Reichs eintreten oder später folgen würden — über solche Grundfragen bestand ratloser Zwiespalt. Die Phantasie der apokalyptischen Schriftsteller des Spätjudentums hatte da schönen Spielraum für ausschweifende Schilderungen alles Einzelnen, für Berechnung der Vorzeichen; ihr Ethos betätigte sich im Aufspüren der Gründe, warum Gott immer wieder mit der Verwirklichung zögere. Jesus begnügt sich mit dem kräftigen, immer erneuten Hinweis auf das Daß; die Neugierde enttäuscht er durch Betonung der Unberechenbarkeit von Zeit und Stunde, verwendet diese aber zugleich zu ernster sittlicher Mahnung: darum heißt es wachsam, allezeit gerüstet sein. Die Bereitschaft wiederum besteht in nichts anderem als in Gerechtigkeit, Reinheit von Sünden und einem Schatz guter Werke; ohne solche ist der Eintritt in das Reich versperrt.

Bis hierher würde Johannes der Täufer von Jesus nicht abgewichen sein; die dringende Mahnung zur Buße, damit noch beizeiten die Sünden vergeben werden, als Korrelat zur Reichspredigt ist erst recht in seinem

Sinn; auch in die Drohung würde er sich gefunden haben, daß die jetzigen Führer Israels, weil sie Gottes Forderungen schnöde mißachten, vielleicht das ganze gegenwärtige Geschlecht, demnächst die letzte Aussicht auf Zulassung verloren haben. Wo etwas von Jesu Vorstellungen über das Gottesreich zum Vorschein kommt, trägt es genuin jüdische Farbe. Matth. 19, 28 klingt, als ob bloß die zwölf Stämme Israels die Untertanen im neuen Reiche sein würden; dazu paßt, daß Jesus Marc. 7, 27 dem syrophönicischen Weibe ein Wort hinwirft, wonach er das Verhältnis von Heiden und Juden wie das von Hunden und Kindern zu taxieren scheint; und die Aussendungsrede Matth. 10, 5—7 und 23, 1 ff. beschränkt ausdrücklich sein Interesse an der Reichspredigt auf das jüdische Volk.

Indessen unterscheidet sich das Reichsgottesideal Jesu von dem der Juden dadurch, daß er es auf den Boden der Gegenwart, in den Lauf der Geschichte transponiert. Zwar darf man sich dafür nicht auf Parabeln wie die vom Unkraut unter dem Weizen oder von dem Netz mit guten und faulen Fischen berufen wollen; der Schein entsteht da nur durch einen ungeschickten Ausdruck in der Einleitung: Jesus proklamiert nicht etwa für die Vollendungszeit ein Nebeneinander von Guten und Bösen, nein, bis das Himmelreich kommt, müssen wir uns in dies Nebeneinander schicken, statt mit übelangebrachtem Fanatismus auszurotten, was Gott noch wachsen lassen will. Das berühmte Wort Luk. 17, 20 f.: das Reich Gottes kommt nicht mit bloßem Warten, noch so, daß man sich zurufen läßt „hier“ oder „dort“, sondern siehe es ist in Eurer Mitte, hat ursprünglich gewiß nicht die Idee eines unsichtbaren, womöglich von Ewigkeit her existierenden Gottesreichs an Stelle der volkstümlichen Vorstellung einsetzen sollen, sondern den Fragestellern in feiner Form zu Gemüte führen, daß sie das Reich schwerlich je sehen werden, nicht weil sie irrig darüber denken, sondern wegen ihres verkehrten Handelns. Das tiefsinnige Gleichnis von der langsam und ohne menschliches Zutun reifenden Saat (Marc. 4, 26—29) könnte die Dämpfung eschatologischer Überspanntheiten beabsichtigen: erst die Aussendung der Sichel wäre gleich dem Eintritt des Reichs. Aber die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig lassen die Anwendung auf eine jenseits des geschichtlichen und hinter dem jüngsten Gericht liegende Größe nicht mehr zu, und doch wollen sie das Wesen des Gottesreichs veranschaulichen. Wenn man sich (Matth. 11, 12) seit Johannes um das Himmelreich förmlich reißt, wenn Jesus (Matth. 12, 28) die Vertreibung der Dämonen durch Gottes Geist als ein Zeichen dafür in Anspruch nimmt, daß „das Reich sonach zu Euch gelangt ist“, so läßt er gewissermaßen das Reich schon in die Gegenwart hineinreichen und schiebt den Begriff einer Entwicklung, der das genaue Gegenteil von allen jüdischen Reichsvorstellungen ist, auch in das Gottesreich hinein.

Das volle Verständnis hängt hier ab von der Klarheit über die Verbindung, die Jesus zwischen seiner Person und dem Reiche hergestellt hat, d. h. über sein Selbstbewußtsein. Daß Gott ihm als einem Propheten des

Reichs einen Ehrenplatz in diesem sichern würde, war ihm natürlich nie zweifelhaft; auch der Märtyrertod änderte daran nichts: wozu gab es eine Auferstehung von den Toten? Aber beides galt ebenso von Johannes, dem Größten unter den von Weibern Geborenen. Wollte Jesus nur eine neue Auflage von Johannes sein, ein dritter Elias nach diesem zweiten? Unbedingt nicht. Für ihn ist Johannes die letzte, zugleich größte Gestalt einer vergangenen Welt; sich selber rechnet er schon zu einer neuen, gegenüber deren Riesenhaftigkeit alle Größenmaße der ehemaligen versagen. Jesus fühlt sich nicht mehr als einen Propheten, der die neue Welt ankündigt, sondern als einen, der sie bereits in vollen Zügen genießt, und nicht als einen unter vielen andern, sondern als den Ersten, Obersten unter allen, kurz als den Bringer des Gottesreichs. Er hat diesen Anspruch zwar nicht laut erhoben, sich überhaupt keine klingenden Titel beigelegt; aber nur bei dieser Annahme wird sein Berufsbewußtsein uns erklärbar. Längst hatte die jüdische Theologie für den von Gott mit der Herstellung des neuen Reichs Betrauten den Namen Messias (Christus, Gesalbter) aufgebracht, vielleicht auch schon auf Grund von Daniel 7, 13 den Namen „Menschensohn“. Die Evangelisten lassen Jesus denn auch häufig von sich selber in dritter Person als vom Menschensohne sprechen, andere, Jünger, Heilsbedürftige, böse Geister bekennen geradeheraus sein Messias-tum. Ein Mißverständnis ist bei den Menschensohnsprüchen gewiß untergelaufen, insofern der Name z. B. in den Worten vom Menschensohn als Herrn des Sabbats und vom Recht des Menschensohns, Sünde zu vergeben, ursprünglich nicht Jesus, sondern den Menschen überhaupt bezeichnen sollte. Aber auch wenn wir die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn aus der Geschichte streichen, und wenn wir seine seltsame Haltung gegenüber den Messiasanreden, die er bald mit Freude begrüßt, bald aufgeregt zurückweist, schon im ältesten Evangelium als Verdachtsmoment wägen, wenn der spätere Ursprung einer Stelle wie Matth. 23, 10: auch Führer sollt Ihr Euch nicht nennen lassen; Einer, der Messias, ist Euer Führer, auf der Hand liegt: — fest steht doch, daß Jesus als Messias in Jerusalem eingezogen, als Messias von Pilatus gekreuzigt worden ist und bei Cäsarea Philippi von Petrus den Ruf: „Du bist der Messias“ Marc. 8, 29 entgegengenommen hat. Mit andern Worten: Jesus hat sich die im Himmelreich — nächst Gott — wichtigste Rolle zugeschrieben. Denn mögen auch die Messiasvorstellungen der Juden in Jesu Zeit das krauseste Gebilde gewesen sein: der Unterschied zwischen dem König im Reich und einem Propheten, der das Reich bloß ankündigt, war nie zu verwischen; der Prophet wird vielleicht nachträglich in das fertige Reich zum Lohne hereingeholt, herauf von den Toten, der Messias aber hat das Reich herzustellen.

Schwerlich jedoch hat Jesus gleich von Anfang an sich als Messias, oder als dazu bestimmt es später zu werden gefühlt; und auch nachdem er, wohl in der Überzeugung, einer göttlichen Offenbarung gegenüberzustehen, den Titel hingegenommen hatte, ist er messianischen Huldigungen so weit als

Sinn der Gottes-
sohnschaft.

möglich aus dem Wege gegangen. In dem was die Leute Messias nannten, steckte zu viel ihm Unsympathisches, mit seinem Wesen Unvereinbares. Ein Kultus seiner Person war ihm verhaßt, die Herr-Herr-Sager ihm verdächtig; sogar die Anrede „guter Lehrer“ verbittet er sich, weil niemand gut sei außer Gott; und Matth. 23, 8 f. bestätigt, daß er — obwohl der Evangelist das Wort anders deutet — auch die Ehrentitel „Meister“ und „Vater“ unter den Menschen abgeschafft, Gotte ausschließlich vorbehalten haben will. Der Grundsatz, daß die Größe sich im Dienen offenbart (Matth. 23, 11 u. 20, 28), erleidet in ihm nicht etwa eine Ausnahme; die Ehrenplätze an seiner Seite in der Herrlichkeit auszuteilen kommt nicht ihm zu, sondern dem Vater im Himmel, vor dem auch er wie seine Genossen im Gebete sich beugt: „Dein Reich komme“ und „Vergib uns unsre Schuld“. In die Rolle des Weltrichters Matth. 25, 31 ff. hat ihn erst, mit sehr leichter Umbiegung allerdings, spätere Reflexion gebracht; selbst dort aber bleibt der Spender des Segens und der Souverän im Reiche „der Vater“. Freilich „sein Vater“, aber damit wechselt beliebig „Euer Vater“ und „unser Vater“: eine metaphysische Gottessohnschaft, ein einzigartiges Sohnesverhältnis zu Gott, das von keinem anderen erreicht werden konnte, hat Jesus sich nicht zugeschrieben; das eine Wort Matth. 11, 27. Luk. 10, 22: niemand erkennt den Vater denn der Sohn usw., in dem ohnehin der rhythmische Klang auffällt, genügt nicht, um diese paulinische Idee als Bestandteil von Jesu Bewußtsein wahrscheinlich zu machen. Unter dem Glauben, der die Bedingung der Sündenvergebung ist und Berge versetzen kann, hat Jesus trotz Luk. 12, 8 f. niemals den Glauben an sich, etwa an seine Messianität verstanden; das Objekt des Glaubens kann nicht verschieden sein von dem Adressaten des Gebets. Sollte Jesus verlangt, erlaubt haben, daß man zu ihm bete?

Nein, Gott gegenüber fühlt er sich mit allen übrigen Menschen eins: das Endsicksal hängt für keinen davon ab, wie er sich zum Namen Jesu gestellt, ob er den anerkannt oder verleugnet hat, sondern vom Tun des Willens Gottes (Matth. 7, 21 ff.), am erhabensten in dem Weltgerichtsdrama Matth. 25, 31—46 durchgeführt. Selbst wenn im Kreise Jesu einmal das Wort von seinem Reich (Matth. 20, 21) gefallen sein sollte, wäre er dafür nicht verantwortlich. Er hat nicht sich verkündigt, nicht seine Autorität neben die Gottes gerückt, sondern den Vater hat er verkündigt und vom Vater sich abhängig gefühlt, allen ein Muster durch die Kraft des Glaubens an den gemeinsamen Vater, durch die Energie des Gebets zu ihm, durch die Sicherheit der Hoffnung auf seinen Schutz, seine Gnade, auch auf sein Erbarmen. Daß er bei wichtigen Entscheidungen ein „Ich“ ruhig, die Jünger mit einrechnend, in „Wir“ übergehen läßt, z. B. Marc. 9, 39 f., ist kein Zufall: niemals würde er durch ein ähnliches „Wir“ sich mit dem Vater zusammenordnen.

Das Gefühl der
Einzigartigkeit.

Und doch zwingt ihn etwas auch immer wieder, sich von den übrigen Menschen, selbst seinen Jüngern, abzusondern. Ein sozialistischer Ideolog,

dem die Nebel der Theorie alle Höhenunterschiede verdecken, war er nicht; er stellt mit nüchternem Urteil fest, daß die „Pfunde“ unter die Menschen ganz verschieden verteilt sind, und daß das gleiche Wort bald 30-, bald 60-, bald 100fältig Frucht trägt. Noch im Himmelreiche bestehen ihm diese Gradunterschiede; es gibt da einen „Kleinsten“, also wohl auch einen Größten, und höhere Plätze wechseln mit niederen. Auch unter seinen Jüngern bevorzugte er einige vor der Mehrzahl, und wenn der Jünger nicht über seinen Meister hinauswachsen kann, so war wie ihnen vor allen ihren Schülern, so ihm vor den Zwölfen der Vorrang gesichert. Allein er geht weiter als nur dahin, sich etwa so dem Petrus überzuordnen wie Petrus dem Andreas übergeordnet sein mag; er ist so ehrlich, eine ihm allein eigentümliche Größe, etwas Unvergleichbares, das er fühlt, ganz offen zu bekennen. Ihnen allen gegenüber ist er allein der Gebende, sie bloß empfangend; was sie anderen reichen, nehmen sie von dem Seinigen. Er schöpft es aus den Tiefen des eigenen Herzens, daher behält er zeitlebens auch für die Intimsten etwas erhabenen Fremdes; sie verstehen ihn nicht oder fürchten wenigstens ihn nicht zu verstehen, und er empfindet schmerzlich etwas von Einsamkeit in ihrer Mitte, trotz all ihrer Liebe. Das macht ihn aber nicht etwa irre an seiner Sache, eher bestätigt es ihm ihre Göttlichkeit; denn (Matth. 19, 11) von einem großen Wort gilt immer: nicht alle erfassen es. Und um Beweismittel, wie andre sie sammeln, den Widerspruch oder das Mißverstehen zu bekämpfen, bemüht er sich nicht; weder Vernunftgründe noch die bei den Juden sonst unentbehrlichen Schriftbeweise führt er auf; mit souveräner Sicherheit stellt er seine Sätze hin, deren Inhalt ausreichend für sich selber spricht: „Ich aber sage Euch“ ist die Formel, mit der er seine Auffassung der Gebote, ja seine Gesetze aller bisherigen Auslegung, dem Buchstaben des Alten Testaments selber gegenüber sanktioniert. Er mag nicht so viel von sich geredet haben, wie es nach den Evangelien scheint; aber im Herrscherton — Folge mir nach, Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, Wer nicht Vater und Mutter, Weib und Kinder, ja sein Leben hasset, kann mein Jünger nicht sein, ist meiner nicht wert, — treffen sie das Richtige. In dem Worte: kommet her zu mir alle, die Ihr mühselig und beladen seid, ich will Euch erquicken (Matth. 11, 28) hat ein Dichter den wundervollsten Ausdruck für das Gefühl Jesu von seinem Können gefunden.

Dieses Bewußtsein von seiner Majestät entfesselte in ihm nicht tyrannische Gelüste, noch weniger reizte es ihn zur Eifersucht wider Gott; bei seiner tief sittlichen Anlage wurde es ein Kraftmotor höchsten Ranges: nur in Pflichten und Aufgaben offenbarte er den Übermenschen. Aber eben von hier fällt ein Licht auf seine anscheinend zwiespältige Stellung zur Gottesreichsfrage. Wenn das Reich vor der Tür stand, dann mußte ihm, dem Einzigartigen, die Führerstellung im Reich zugedacht sein; und hatte Gott für den Führer den Messiasitel zuvorsehen, so durfte er ihn nicht

ablehnen. Jedoch seine Größe ist auf keinen Fall erst eine zukünftige; Güter, Genüsse, Erfolge mögen ihm in der Zukunft noch zuwachsen, die Hauptsache, den Geist, die Kraft, die Freiheit von der Welt besitzt er schon gegenwärtig. Schon gegenwärtig lauter Dinge, die vor ihm in ähnlichem Maß niemand, selbst ein Johannes nicht, besessen hatte: er hätte sich selbst belügen müssen, wenn er den großen Strich, der zwischen zwei Weltalter zu seiner Zeit gezogen werden mußte, vor sich gesehen hätte. Er sieht ihn hinter sich, er ist schon der Messias, soll sich nicht erst dazu ausbilden; und wenn Messias und Gottesreich nicht ohne einander bestehen können, ist auch das Reich schon da, zwar für alle diejenigen nicht sichtbar, die von seiner Erhabenheit nichts sehen, aber so ist der Sauerteig im Mehltrug auch verborgen und wirkt doch unfehlbar. Die Generation, zu der er gekommen ist, hat in ihm das Reich „mitten unter sich“: statt halb apathisch halb aufgeregt auf das Herabkommen des Reichs zu lauern, statt hier- und dahin zu rennen, wo etwa ein Pseudomessias sich melden möchte, sollten sie nur sehen, was in ihm bereits da ist, den Reichsgeist erkennen, der in ihm walte, sich innerlich ihm nähern.

Jesus mag sich, ein Mann der Tat wie er war, der Inkonzinnität, die seinem Begriff vom Gottesreiche dadurch anhaftete, daß es halb zukünftig halb gegenwärtig war, nicht bewußt geworden sein: in seiner Person, die der Zukunft und der Gegenwart angehörte, versöhnten sich die Gegensätze. Ein apokalyptischer Schwärmer, der sich in Sehnsucht verzehrte, kann er schon aus diesem Grunde nicht gewesen sein, obwohl auch für ihn bei den jämmerlichen Zuständen in seinem Volk, bei dem Verharren der großen Mehrheit in Stumpfsinn, Hochmut und Roheit, genug zu hoffen, von Gottes allmächtigem Eingreifen zu erwarten übrig blieb. Für uns, die wir seine Eigentümlichkeit zu begreifen wünschen, ist aber wichtiger als solche Hoffnung, die Millionen mit ihm teilten, das Gefühl, das er allein vertrat, wonach der entscheidende Schritt schon getan war, die Weltumwandlung schon begonnen hatte. Marc. 2, 19 verteidigt Jesus seine Jünger wegen ihres Nichtfastens damit, daß sich Fasten für die Gäste bei einem Hochzeitsmahle nicht zieme — v. 20 ist Interpolation —, also ist die Freudenzeit bereits angebrochen; noch deutlicher stellt er v. 21 f. die Religion der Seinigen der von Pharisäern und Johannesjüngern als das Neue dem Alten gegenüber. Nun, darin liegt das lösende Wort: Jesus fühlt sich nicht, wieder bloß wie Johannes, gesandt, um Nahebevorstehendes anzukündigen, ihm ist der Beruf geworden, das Neue, nicht nur ein Neues, sondern das einzige Neue, das für das Interesse frommer Israeliten in Frage kam, die Ordnung der Weltverhältnisse lediglich nach Gottes Willen, herbeizuführen, und er lebt ganz in der Luft dieses Neuen: rätselhaft zwar, daß um ihn her die Wegräumung des Alten so bescheidene Fortschritte macht, aber ihm nicht unerklärbar, für ihn keinenfalls ein Grund irre zu werden an seiner ganz einzigartigen Mission.

So eint sich in Jesus das Jüdische mit dem Überjüdischen. Vom Gottesreich schwärmte jeder Israelit, der sich einen religiös-sittlichen Idealzustand am Ende der Welt ausmalte, und ein Vertreter Gottes, der Messias, mußte im Mittelpunkte des Reichs stehen. Jesus bedient sich beider Vorstellungen, und nicht etwa aus diplomatischer Kondeszendenz, sondern naiv das von göttlicher Offenbarung Gewährleistete annehmend. In Wahrheit jedoch steckt hinter seiner Reichspredigt und seinem Auftreten als Messias die Erbauung einer neuen Welt der Religion. In der Schöpferhand Jesu werden die alten Vorstellungen, von denen ein frommer Jude nicht lassen konnte, obwohl sie längst aufgehört hatten, sittlich fruchtbar zu wirken, mit völlig neuem Gehalt ausgefüllt. Die Verbindung ist wundervoll; das Neue erhält vom Alten einen würzigen Erdgeruch, seine konkrete Bestimmtheit, aber das Alte wird nur durch den neuen Geist vom Untergang errettet, einer großen Zukunft zugeführt: — denn gäbe es ohne Jesu Tat all das Große, was vor dem Auge des denkenden Historikers aufblitzt bei den Worten: „Christus ist mein Leben“ und „das Reich muß uns doch bleiben“? Wer Ernst macht, hat bei Jesus nur die Wahl zwischen dem Zugeständnis eines neuen Geistes voll neuer Gewalt, der natürlich auch die Zukunft für sich in Anspruch nahm, oder einer wahn sinnigen Selbstüberhebung, die kein eschatologischer Enthusiasmus entschuldigt, einem verblendeten Verkennen seiner Zeit, das ein Zutrauen zu dem Urteil des so schwer Enttäuschten auch sonst nicht duldet.

Wenn wir mit Grund das Erste wählen, drängt sich aber sofort die Frage auf: worin besteht das Neue, das Jesus gebracht hat? War es nicht auch bloß eine Illusion, daß er neu nannte, was längst in der Welt, vielleicht höchstens Wiedererneuerung von verlorenem Alten war? Unsre erste Antwort lautet: das Neue war er selber, seine Persönlichkeit. Wer sie nicht ergreift, kann auch sein Neues nicht ergreifen; Paulus hat die Sachlage verstanden, wenn er 1. Kor. 11, 1 die Christen in Korinth auffordert, seine Nachahmer zu werden, wie er ein Nachahmer Christi geworden sei. So gebührt es sich für den echten Messias, das Ideal eines Gottesreichsmenschen zu sein, ein Mensch, in dem jeder Mißklang, die Folge von Sünde und Not, aufgelöst ist in eine großartige Harmonie, in ein Gleichgewicht von Seligkeit und Pflichterfüllung, von sittlichen Leistungen und religiösen Genüssen. Das Schicksal hat es dem Jesus der Geschichte versagt, die volle Harmonie zu erreichen: nicht bloß die Freude an unerschöpflicher Kraft, an teilweise wunderbaren Erfolgen, nicht bloß unerschütterliches Vertrauen auf Gott, nicht bloß kühner Wagemut und rührende Liebe finden in den Überresten seiner Reden Ausdruck, sondern auch pessimistisch düstere, bittere, ja harte Worte sind uns aus seinem Munde erhalten; das Bild der Pharisäer hat er unbillig ins Schwarze gezeichnet, die Reichen beinahe wie lauter heillos verlorene Mammonsknechte behandelt, die weder ein Herz haben noch ein Gewissen — das sind Narben, die den Krieger bisweilen entstellen, aber nicht

schänden. Der Gesamteindruck seiner Persönlichkeit ist doch überwältigend. Man sollte sich abgewöhnen, nach den einzelnen „Lehren“ zu spähen, die er der reinen Religion der Propheten noch hinzugefügt oder die er in biblischer Reinheit wiederhergestellt habe; das Evangelium, das Neue Testament, ist weder durch Addition noch durch Subtraktion noch durch Verbindung* von beidem aus dem Alten abgeleitet worden. Der ganze religiöse Gehalt des Alten Testaments hat sich in Jesu Seele hineingesenkt und ist aus ihr hervorgekommen so eigenartig umgestimmt, daß er allen, die Jesus nicht verstehen, empörend verdorben, denen, die seines Geistes sind, zauberhaft verschönt erscheint. Jesus hat keine Flickarbeit am Judentume geleistet, er hat gleichsam aus einem unförmigen Haufen kostbaren Seidenstoffs, den er hinter Schloß und Riegel liegen fand, sich ein Kleid bereitet, das sich wundervoll dem Ebenmaß seiner Glieder anschmiegt. Aber nur wer Sinn für die Schönheit dieses Körpers hat, wird den Meister loben.

Die eschatologischen Bestandteile des Evangeliums.

Wenn wir im folgenden versuchen, mit einigen Strichen sein Werk zu charakterisieren, so muß an der Spitze der schärfste Protest gegen die ärmliche Definition seines Evangeliums stehen, wonach es in nichts Weiterem als in Ankündigung des nahen Reichs und Ermahnung zu der für die Erlangung des Reichs erforderlichen Buße bestanden habe. Gewiß hat Jesu öffentliche Arbeit mit solcher Bußpredigt begonnen, auch noch die öffentliche in Jerusalem; aber seine Bußpredigt ist alles andre als die eintönige Wiederholung eines: tut Buße, mit der gleich stereotypen Begründung: denn das Himmelreich ist nahe. Solch ein bloßer Bußruf hätte denen auch wenig genutzt, die den guten Willen sich zu bessern längst hatten, aber vergeblich Belehrung über das rechte Sollen, das Wie der Besserung ersehnten. Und sodann hat Jesus die meisten seiner Reden, die solcher Sehnsucht entgegenkamen, so eingerichtet, daß sie nicht bloß für den Augenblick, sondern für jede Zeit zu wirken geeignet waren. Ob die Hörer des Glaubens lebten, das Reich Gottes werde in wenigen Monaten sich vom Himmel herabsenken, oder ob sie wußten, erst nach vielen Jahrtausenden werde an ihnen, den aus langem Todesschlaf dazu Auferweckten, das Endgericht vollzogen werden, war eine unerhebliche Nebenfrage, zumal Jesus nicht unterließ, daran zu erinnern, daß ja noch heute Nacht Gott jedem von uns seine Seele abfordern könne, eine Wahrheit, die den Ernst des „Nur nicht zu spät“ eindringlicher markierte als bestimmte Ankündigungen der Abrechnung für irgend einen, immer noch Aufschub gestattenden Termin. Was hat der Grundgedanke von Matth. 25, 31 ff.: was Ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, sehe ich an als mir getan, mit der Nähe des Reichs zu schaffen, was der von Matth. 25, 14 ff.: wer viel empfangen hat, von dem wird desto mehr gefordert werden, von jedem aber, daß er seine Gaben treu ausnutze? Auch wenn Jesus vorausgesehen hätte, was er nicht voraussah, daß nach ihm eine christliche Kirche durch viele Jahrhunderte sich entwickeln werde, daß diese Richt-

linien brauche, um vor den schwersten Abirrungen geschützt zu sein, konnte er nichts Besseres bieten, als was er der Jüngergemeinde geboten hat, von deren Mehrheit er (Marc. 9, 1) annahm, sie würden den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes gesehen hätten, gekommen in Macht. Darin liegt der beste Beweis dafür, wie wenig von eschatologischer Schwärmerei sein Denken beherrscht wurde. Die Grundsätze, die er proklamiert, sind nicht nur für außergewöhnliche Zeiten geeignet, sie reichen aus, die Menschheit in allen Zeitaltern aufwärts zu geleiten.

Freilich hat Jesus über die Pflichten der Landesverteidigung und der Kolonisation keine Anweisung hinterlassen; sein viel berufenes Wort Marc. 12, 17: gebet dem Kaiser was des Kaisers ist und Gotte was Gottes ist, stellt nicht einmal den Versuch dar, die Gebiete des Staats und der Kirche reinlich zu scheiden; von nationalökonomischen, geschichtlichen, geographischen Kenntnissen verrät er kein höheres Maß als andere Galiläer seines Standes; eine soziale Frage hat er, trotzdem in Palästina damals die Verarmung bedenklich zunahm, nicht angerührt. Wer solche Dinge im Ernste bei Jesus vermißt, soll ihm auch vorwerfen, daß er von der Kunst nichts verstanden und den Plato nicht gelesen, daß er keine Eisenbahn gebaut und die Pockenimpfung nicht eingeführt hat. Jesus ist nicht ein Allerweltsheiland gewesen, sondern groß nur auf einem Gebiet, und in vollendeter Weisheit überschreitet er niemals diese Grenzen: das Neue, das ihn erfüllt, beschränkt sich auf die Religion und Ethik, genauer, es liegt in der Einheit von beidem, denn Jesus hat die Versittlichung der Religion bis zum Ende geführt und der Sittlichkeit im ganzen Umfange die religiösen Triebkräfte gesichert.

Jesu
Einseitigkeit.

In dem Gottesbegriffe Jesu tritt der alttestamentliche Untergrund am deutlichsten hervor. Mit den Propheten hat er den sittlichen Monotheismus gemein; als Herrn der ganzen Welt und fürsorgenden, ebenso liebevollen wie allmächtigen Vater hat seinen Gott nicht Jesus zuerst erkannt. Er betont nachdrücklich nach alttestamentlichen Mustern, wie Gott ein strenger Richter ist, der die Unbußfertigen unnachsichtig straft, freilich nicht als ob der Zorn eine unaustilgbare Eigenschaft Gottes wäre; in Ewigkeit untrennbar vom Wesen Gottes ist nur die Liebe, die keine größere Freude kennt als gute Gaben geben, Gnade üben, von seinem Reichtum austeilen, selbst an den armseligsten Sperling auf dem Dach. Was es mit Gottes Straflust auf sich hat, illustrieren Parabeln wie Matth. 18, 23 ff., wonach Gott gar nicht freigebig genug, falls man ihn bittet, Schuld erlassen kann, nur unter der einen Bedingung, daß die von ihm Begnadigten auch ihrerseits Gnade üben; noch ergreifender zeigen die drei Parabeln vom Verlorenen (Luk. 15), wie Gott unermüdlich den Sündern nachgeht, wie er um sie wirbt, trotzdem sie ihm den Rücken kehren, wie er durch ein einziges Wort der Abbitte, durch die Erkenntnis der Schuld mehr als bloß versöhnt ist und keinen Unterschied der Liebe kennt zwischen den aus dem Schlamm Herausgezogenen und alten Getreuen.

Jesu
Gottesbegriff.

Jesu Vorstellung
von Religion.

Aber wir sind hier schon auf dem Weg zu der Kardinalfrage, an deren zutreffender Beantwortung das Verständnis für das Eigentümliche in Jesu Frömmigkeit, also wohl auch für das Wesen des Christentums hängt. Es ist die Frage nach Jesu Vorstellung von dem rechten Verhältnis zwischen Menschen und Gott. Ins Himmelreich werden kommen nur, „die den Willen tun meines Vaters im Himmel“. Das war auch die Meinung der Pharisäer. Und diesen Willen kennen lehren uns Gesetz und Propheten, deren ganzen Inhalt das Doppelgebot umschließt: liebe Gott von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst. Wiederum eine Wahrheit, die der Schule jüdischer Schriftgelehrsamkeit entstammt. Daß der reiche Tor (Luk. 12, 16—21), der sein Leben einrichtet, als ob es keinen Gott gäbe, dafür durch plötzliche Abberufung büßen muß, ist ebenfalls ein rein alttestamentlicher Gedanke. Gott verlangt den Menschen sogar ganz, ausschließlich für sich; daher ist kein Sowohl—Aلسauch zulässig, etwa halb Gott halb die Welt unser Herr, halb Gott und halb der Mammon: die Reichen, die der Mammon mit seinen Verführungskünsten umstrickt, bringen aber das Opfer, ihre Güter zu haben, gleich als hätten sie sie nicht, natürlich besonders selten zustande. Auch das, in der Theorie wenigstens, im Sinne der Pharisäer. Und doch ist die religiöse Haltung Jesu auf jedem Punkte grundverschieden von der dieser Superfrommen. Das Tun des Willens Gottes gilt ihm nicht als eine dem Menschen auferlegte Last, auf deren glückliche Bewältigung er sich etwas Gehöriges einbilden mag, sie ist ihm innerstes Bedürfnis; er kann sich darin auch nie genug tun — man denke an das wundervolle Gleichnis Luk. 17, 7—10 — und verlangt nicht größere Anerkennung dafür, daß er längere Zeit als andere in Gottes Diensten gestanden hat, Matth. 20, 1 ff. Damit ist der pharisäischen Frömmigkeit die Wurzel abgeschnitten. Bei ihnen ist Religion ein Geschäft, das der Mensch mit Gott abschließt; genau wird jeder Posten in Debet und Kredit verrechnet; was ja zur Voraussetzung hat, daß kompakte Größen, opera operata, diese Posten bilden: Gefühle, Entschlüsse u. dgl. eignen sich nicht dazu. Je raffinierter der Fromme sich seine Spezialleistungen nach dem Buchstaben des Gesetzes herausucht, wie etwa Zehntenzahlung selbst von Minze, Dill und Kümmel, um so höher darf er sie taxieren. Strenge Beobachtung der Zeremonialgesetze, der Sabbatheiligung, der Reinigkeitsvorschriften hat den höchsten Wert, weil das Leistungen sind, die kein Nichtjude aufbringt; die Absonderung von den Unbeschnittenen, den Zöllnern, dem gemeinen und unreinen Volk ist heilige Pflicht.

Der Lohn-
gedanke in Jesu
Religion.

Das gerade Gegenteil bei Jesus. Zwar hat er den Lohngedanken nicht etwa, subtiler Reflexion zuliebe, aus der Religion gestrichen; er verwendet ihn verhältnismäßig oft, weil das natürliche Denken ihn immer wieder produzieren muß; aber er hat ihn religiös ungefährlich gemacht. Nicht bloß, indem er nach alttestamentlichen Vorgängern die Unabhängigkeit des irdischen Schicksals von der religiösen Haltung kräftig einprägt (z. B. Luk. 13, 1 ff. u. 16, 19 ff.) und eine Belohnung erst im Jenseits (eventuell

im „Reich“) in Aussicht stellt. Sondern noch mehr, indem er die Torheit des mit Gott Rechnenden von dem Standpunkt eines geläuterten Gewissens aus als Überschätzung der eigenen Leistungen und Unterschätzung dessen, was Gott von uns verlangen muß, aufzeigt. Was in Jesu Evangelium als Lohn übrig bleibt, das ist die freundliche Anerkennung, die ein Vater seinem Kinde gewährt, daß er mit ihm zufrieden sein wolle: in diesem Sinne darf auch das bescheidenste Kind sich einer Belohnung versichert halten, in diesem wird sie der Vater gern leisten. Und das Kind in seiner Einfalt zieht Jesus gern heran, um zu veranschaulichen, wie Gott uns haben will, Marc. 10, 14—16; beim Handeln des Kindes hat er von dem juristischen Scharfsinn des Pharisäers nichts zu befürchten. Dessen „gute Werke“ unterzieht er unerbittlicher Kritik; ihm sind sie eher böse Werke, weil über Kleinigkeitskrämerei die Hauptsachen, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Treue (Matth. 23, 23) vernachlässigt werden; und selbst wo dieser Vorwurf nicht trifft, sind die Werke nicht gut, weil Gott nicht auf die Tat als solche sieht, sondern auf die innere Beschaffenheit des Täters. Darauf allein kommt es an, auf die Gesinnung, auf die Beweggründe zum Tun; wenn die irreligiös sind, wie bei den Pharisäern, die mit ihrem Almosengeben, Fasten, Beten förmlich hausieren gehen oder doch eingestandenermaßen das Gute tun, um es im Himmel angeschrieben zu bekommen, so ist die Tat keine Erfüllung von Gottes Willen. Denn zu solcher gehört nach dem fundamentalen Doppelgebot Liebe; die Selbstliebe aber, die nicht bloß sich selbst behaupten, sondern sich unbekümmert um Gott und Nächsten bereichern will, d. h. der Egoismus, auch in Form der eitlen Ruhmbegier, ist das Gegenteil von jener Liebe.

Unter den Korrekturen, die Jesus an der jüdischen Frömmigkeit angebracht hat, ist aber die wichtigste noch nicht die, die dem gewaltigen Ernst seines Pflichtgefühls entspringt, die Selbstzufriedenheit ausrottet und die kleinen Teilzahlungen, wo Gott doch alles haben will oder nichts, dem Abscheu preisgibt. Zwar ist es erhaben, wie er einerseits der tatenstolzen Judenschaft klar macht, daß eines Menschen innerste Art in seinen Worten sich unmittelbarer widerzuspiegeln pflegt als in seinen Werken und daß kein gutes Werk sein kann was einer mit lieblosen Worten begleitet, und andererseits veranschaulicht, wie Gotte ein Mensch, der zuerst ihm zwar den Gehorsam verweigert, nachher aber trotz der bösen Worte hingeht und Gottes Willen tut, viel lieber sein wird als der eifrige Ja-Ja-Sager, der aber ausbleibt, wo es Taten gilt; und es ist erhaben, wie er in Matth. 5 nicht erst das Totschlagen, sondern schon das Exkommunizieren, das Beschimpfen, das Zürnen auf den Bruder, nicht erst die ehebrecherische Tat, sondern schon das Aufkeimenlassen der ehebrecherischen Begierde mit schwerer Strafe bedroht. Immerhin liegt das Alles noch in der Linie prophetischer Erkenntnis. Völlig neu dagegen ist der sittliche Zweck, den Jesus für jede Tat, um sie als fromm anzuerkennen, verlangt, und die Rücksichtslosigkeit, mit der er diese Zwecke, die bei ihm alle in die Liebe

zu Gott und zum Nächsten zusammenlaufen, auch auf Kosten der bisher so bevorzugten gottesdienstlichen Handlungen durchsetzt. Er verbietet das Opfern nicht: aber wer seine Zeit dem Opfern widmet und darüber es versäumt, mit einem Widersacher sich zu versöhnen, tut Sünde. Der Sabbat mag gefeiert werden: aber jemanden einen Tag länger Not leiden lassen, bloß weil man die Sabbatruhe zu verletzen fürchtet, heißt er gottlos. Die Reinigkeitsvorschriften werden von ihm nicht außer Kraft gesetzt: aber durch den Grundsatz hebt er sich in Wahrheit über sie hinaus, daß nicht Speisen, die von außen in den Menschen eingehen, ihn unrein machen, sondern die bösen Gedanken, die aus seinem Innern hervorgehen; also gibt es gar keine sittlich unreinen Sachen, sondern nur unreine Menschen, und mich kann auch kein anderer Mensch unrein machen als ich selbst. Neue Sünden-kataloge endlich stellt er nicht auf: aber den Samariter Luk. 10, 30 ff. hätte vor ihm niemand als Typus echter Frömmigkeit abgemalt, den Mann, der doch bloß seinem Mitleid nachgab und dabei der abscheuliche Ketzer blieb. Die Betätigung von Liebe gegenüber allen Menschen ohne Unterschied, wie sie Matth. 5, 43 ff. gefordert, Matth. 25, 31 ff. als allein über unser Schicksal in Ewigkeit entscheidend beschrieben wird, als einziges unzweifelhaftes Kennzeichen der Liebe zu Gott proklamieren, den Wert des Menschen vor Gott lediglich nach dem Maße seiner der Gesamtheit geleisteten Dienste oder seiner Dienstwilligkeit einschätzen, das bedeutet die Entdeckung einer neuen Welt.

Ethik Jesu.

Die scharf zugespitzte Form, in der Jesus gern seine Gebote vorträgt, ist mit daran Schuld, daß man ihm einen sich überschlagenden Idealismus zum Vorwurf gemacht hat, Mangel an Verständnis für die Existenzbedingungen der Menschheit, zu denen der Selbsterhaltungstrieb jedes Individuums vornehmlich gehört. Geistreiche Philosophen haben den Kern der Ethik Jesu in einem dem buddhistischen Evangelium der Selbstvernichtung wesensverwandten Asketismus gefunden. Der Mann müßte aber doch bodenlos konfus gewesen sein, der die herzlichste Freude empfand an der liebevollen Rettung eines Schwerverwundeten durch jenen Samariter, der die Speisung eines Hungernden, die Bekleidung eines Frierenden für wichtig genug hielt, um darüber alle Sabbatvorschriften hintanzusetzen, und zugleich die Vernichtung des eigenen Lebens ersehnt hätte! Noch dazu, wo er jeden so dringend mahnt, für die Erhaltung der Seele, d. h. der Persönlichkeit, im Reich der Vollendung Sorge zu tragen. Matth. 8, 22 „laß die Toten ihre Toten begraben“ ist natürlich ein singulärer Fall, bei dem Jesu Motive aber nicht allzuschwer zu erraten sind; kindisch wäre es, ihm deshalb Gleichgültigkeit gegen die unangreifbarsten Pietätsakte zuzutrauen; den Haß gegen Vater und Mutter usw. Luk. 14, 26 ff. hat er nicht etwa als das Normale betrachtet, sondern nur die Fähigkeit verlangt, in einem Falle, wo dem Menschen bloß die Wahl bleibt zwischen der Liebe zu Eltern und Kindern und dem ihm von Gott gewiesenen Beruf, auf das von Natur Liebste zu verzichten: übrigens gewiß ein Beleg mehr dafür, daß Jesus

verschiedene Grade sittlicher Kraft und religiöser Entwicklung annimmt; wir dürfen getrost von einer Sonderfrömmigkeit der Jünger reden, die Jesus voraussetzt. Von den Männern, die sich selbst „entmannt“ haben um des Himmelreichs willen Matth. 19, 12, war auch er einer; aber ihm fiel nicht ein, bloß solchen das Reich zu öffnen: wer die Ehescheidung so streng wie Jesus verbot, kann kein prinzipieller Gegner der Ehe gewesen sein. Seine Gesamtstimmung hat nichts von Weltüberdruß, von dumpfer Ergebung; er freut sich an schönen Blumen auf dem Felde, er sitzt auch, im Unterschied von Johannes, der „nicht aß und nicht trank“, fröhlich zu Tisch, und dem Weibe in Bethanien rechnet er es hoch an, daß sie ihr Geld, statt es, wie die Banalität der Tischgenossen wünschte, in Almosen zu verteilen, für Öl ausgab, um den Meister zu salben, und ihm so eine wenn auch bloß kurze Freude bereitet. Das feste Gottvertrauen, das Jesum beseelte, und vor dem Versinken in Angst und Sorge bewahrte, die Überzeugung, daß Gott die Seinen nie verläßt und jedes rechte Gebet bei ihm Erhörung findet, daß dem Glauben nichts unerschwinglich ist, brachte schon so viel Sonnenschein in sein Wesen, daß der Geist mönchischer Selbstzerfleischung ihm gar nicht nahen konnte. Gewiß, er hat heroische Entsagungen gefordert, doch nie der Entsagung als solcher zuliebe, sondern zu höherem Zweck, sei es die Begierden des Fleisches zu dämpfen, sei es, weil große Arbeit ohne große Opfer nicht getan werden kann.

Aber der Ehrbegriff Jesu, sagt man, und sein Verständnis für den Paradoxieen. sittlichen Wert jeder Berufsarbeit seien dürftig entwickelt gewesen. Luk. 6, 29: wenn jemand dich schlägt, biete ihm auch die andre Backe dar usw. würde allerdings, wenn es das letzte Wort von Jesu praktischer Weisheit darstellte, Bedenken erregen; Luk. 6, 30: gib jedem, der dich bittet, fordere von dem, der dir dein Eigen wegnimmt, es nicht zurück, klingt direkt gefährlich. Aber wer spürt denn hier nicht die Auflehnung gegen die hergebrachte Übung, dem Beleidiger mit gleicher Münze heimzuzahlen und allerwärts sich auf sein Recht zu versteifen? Ist jenes Wort Jesu nicht bloß der konkrete Ausdruck für die These, die wir bei Paulus Röm. 12, 21 bewundern: laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse durch Gutes? Lieber einmal auf sein gutes Recht verzichten, als sich vom Bösen dessen Kampfweise aufnötigen lassen: wirksam entwaffnen wirst du den, der dich vergewaltigt, nur, wenn du dich als von seiner Gewalt unerreichbar zeigst! Daß ein anderer mit ungerechtfertigten Backenstreichen mir meine Ehre nehmen könne, ist nach Jesus genau so unmöglich wie daß er mit seiner Unreinheit mich unrein machen kann: — wenn wir Heutigen beides noch so schlecht begreifen, offenbaren wir nur, wie wenig es mit unsrer Autonomie im Sittlichen auf sich hat, und wie tief wir noch unter dem Idealismus Jesu stehen. Und dann: zur Arbeit habe Jesus nicht ermahnt. In der Tat, die Sprüche Sal. rücken dem Faulen kräftiger auf den Leib als er. Aber seine Strafrede gegen

das Sorgen um Speise und Nahrung hätte doch nicht verdient, als Rechtfertigung der Trägheit, die sich die Spatzen zum Vorbild nimmt, mißdeutet zu werden — bei dem Manne, der die Treue, die Pflichterfüllung, das werktätige Zugreifen (z. B. Matth. 25, 14 ff., Luk. 15, 4. 8. 25 ff. u. 13, 8) so stark betont, der selbst gegenüber dem Gottesreich die Passivität des bloßen Wartens so unangenehm empfindet! Daß er freilich die einzelnen Berufe, etwa des Fischers, des Geldwechslers, des Hirten der Reihe nach durchgenommen und die strenge Erfüllung der durch sie gegebenen Pflichten religiös gleichwertig der Arbeit für das Himmelreich, der Verkündigung des Evangeliums genannt hätte, ist ein wenig zu viel verlangt von jemand, der den Enthusiasmus entflammen wollte, auszutreten aus dem bisherigen Beruf und in seiner Nachfolge nur Seelen zu werben für die neue Welt: Jesus wäre geradezu ein Schemen statt einer so bloß an diesem einen Punkte der Geschichte wirklichen Persönlichkeit, wenn er eine in dem Maße vollständige Ethik gelehrt hätte, daß für Spätere nichts zu lehren übrig bliebe. Allein der Grundsatz Marc. 9, 35: „wenn jemand der Größte sein möchte, so sei er aller Diener“ reicht aus, um, in Jesu Sinn auf andre Zeiten und andre Bedürfnisse angewendet, auch diese Lücke zu stopfen. Schon weil das Asketentum, das alle Kraft des Lebens in religiösen Übungen und der Vernichtung der natürlichen Triebe sich verzehren ließ, so absolut egoistisch ist, so entfernt von dem Gedanken an die Pflicht, den anderen, allen zu dienen, kann es nur eine Entartung der evangelischen Sittlichkeit darstellen, die mit diesem Gedanken ihres Herzbbluts beraubt ist.

Für die unlösliche Einheit, zu der bei Jesus Sittlichkeit und Religion sich verschmelzen, gibt es keinen klareren Ausdruck als in dem Wort Matth. 5, 48: „Ihr sollt vollkommen sein wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“. Mit diesem Grundsatz: Gott selbst die einzige Norm für unser Verhalten, gut bei uns nur das, aber wiederum auch alles das, was bei ihm gut heißt, hat Jesus Ernst gemacht, vor allem in seiner Person, dann soweit seine Kräfte reichten, andre zur Nachahmung aufgerufen. Bei Gott verträgt das Gute natürlich keinerlei Differenzierung in religiös Gutes und sittlich Gutes. Gott übt keine Kultushandlungen, er kennt kein Verzagern, keine Sorgen, keine Begierden, keinen Haß; er widmet sich mit unerschöpflicher Liebe seinem großen Werke, der Welt, dessen Krone die Menschheit ist, und richtet es so ein, daß alle, die nicht bis zum Ende Widerstand leisten, der nahen Seligkeit froh werden. In diesem Spiegel schaut Jesus sein eigen Bild. Es muß verzeichnet sein, wenn man ihn als den schmerzlich Wissenden, den trauervoll Stillen, die Personifikation der erhabenen Melancholie des Geistes, ewig fremd allen Trieb- und Affektmenschen charakterisiert; da verwechselt man das Vorübergehende mit dem Wesentlichen. Jesus ist vor allem eines seligen Gottes seliges Kind. Die Lasten, die die Pharisäer den Leuten auflegen, sind schon darum verwerflich, weil Lasten und Schikanen gegenüber dem natürlichen Be-

Einheit von
Sittlichkeit und
Religion.

dürfen nicht fromm heißen können. Aber der sittliche Einschlag scheidet auch wieder seine Freudigkeit von bloßem Heitersein. Wie Gott kennt er keine Seligkeit, die sich nicht mitteilen müßte; darum gehört sein Leben dem Dienst an dem, was den anderen zum Heile gereicht, eine Selbstaufopferung, die die Fröhlichkeit nicht mindert, sondern allerwegen zum Siege bringt. Fromme Menschen wie er fühlen sich so wohl wie Kinder im Hause eines ebenso liebevollen wie großen und weisen Vaters; selbst die edelste Art von Furcht, die, daß sie Gutes und Böses einmal verwechseln könnten, bleibt ihnen erspart. Der Katechismus Jesu enthält kein Hauptstück von Sakramenten, durch die wir Gott erst künstlich nahe gebracht werden müßten, keins vom „Glauben“, der in Artikeln auszulegen wäre; er besteht aus zwei Sätzen: Handle immer so, daß man das seinem Vater ähnliche Kind Gottes in dir erkennt, und: Bist du des Vaters unwürdig geworden oder in Sorge, du könntest es werden, so bete zu ihm, und er wird dir verzeihen oder dich aus der Gefahr erretten.

So glaubt Jesus das Ideal des frommen Menschen, des Gotteskindes, als Nachbildung des himmlischen Vaters bestimmt zu haben; noch richtiger ist, daß er seinen Gottesbegriff, ins Himmlische potenziert, nach dem gestaltet hat, was er in dem frömmsten Menschen, den er kannte, in sich selber erlebt hatte: wieder ergibt sich seine Persönlichkeit als das Maß seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung.

Und wiederum endlich bestätigt sich wunderbar als ihm eigen die jüdische Überwindung des Jüdischen. Er lehnt sich nicht etwa gegen Echtjüdisches auf; wenn er die Pharisäer bekämpft, so doch keineswegs in ihnen das Alte Testament, das er als göttliche Offenbarung hochhält. Er besucht Tempel und Synagogen, verletzt nicht unnötig jüdisches Empfinden, obwohl ihm die bloße Kultusfrömmigkeit als eine ganz unzulängliche Erfüllung des Willens Gottes erscheint. Wo dabei wahre Liebe zum Vorschein kommt, ehrt er sie: die arme Witwe Marc. 12, 41 ff., die ihr letztes Scherflein in den Opferstock tut, tadelt er nicht etwa wegen Vergeudung ihrer Habe zugunsten einer satten Priesterschaft, er bewundert die Gesinnung, aus der heraus sie handelt. Indes nur diese Gesinnung, der Gott etwas zuliebe zu tun die höchste Freude bereitet, empfiehlt er zur Nachahmung, nicht die Spenden für die Tempelkasse.

Mit solchen Anschauungen befreit er die Religion von allen bloß jüdischen Bestandteilen, das Objekt der Religion sowohl wie ihr Subjekt wie das religiöse Verhältnis zwischen beiden selbst, und dies alles so zart und schonend, daß er die Wandlung selber kaum bemerkt, im übrigen durchaus von dem Weltbild der andern Juden beherrscht, z. B. in den Vorstellungen von Engeln, Satan, Dämonen, von Himmel und Hölle. Während das Objekt der Religion Israels immer in erster Linie ein starker, eifriger Gott gewesen war, und auch die größten unter den Propheten gute Gründe hatten, ihrem Volk zuvörderst die Ehrfurcht und Scheu vor Jahve einzuprägen, der, je mehr er vom nationalen zum Weltgotte wurde, immer mehr darauf aus

Jesu Persönlichkeit sein Evangelium.

Die Humanitätsreligion.

war, die Entfernung zwischen dem Heiligen in der Höhe und uns unreinen Menschen zu steigern, ist der Gott Jesu die Liebe selbst, väterlich fürsorgend sogar für das Blümlein auf dem Acker, wie viel mehr für den Menschen mit seiner unsterblichen Seele. Daß er dabei die Strafgewalt gegen Ungehorsame behält, ist nicht jüdisches Überbleibsel: ein Gott ohne solche wäre statt eines Vaters ein Trottel. — Als Subjekt seiner Religion scheint Jesus zwar, alten Vorurteilen von einem auserwählten Volke getreu bleibend, bloß Juden gelten zu lassen, denn bloß an sie hat er sich mit seinem Evangelium gewandt. Aber auch ohne daß wir aus Parabeln wie denen von den bösen Weingärtnern oder vom hochzeitlichen Mahl die Idee eines Ersatzes der Juden durch gläubige Heiden herausläsen, müssen wir anerkennen, daß auch nicht der geringste Zug die Menschen, von deren Stellung zu Gott Jesus handelt, als etwas anderes wie bloß als Menschen, daß er sie als Juden beschreibt. „Der Mensch“ ist z. B. Marc. 8, 36 Gegenstand seiner Reflexion: nicht der Jude, sondern „die Seele“ oder „der Leib“ das, was in die Seligkeit hinübergerettet werden soll. Und wenn er Gott als den Gott von Vögeln und Sträuchern feiert, kann er ihn dann den Heiden als ihren Gott entziehen? Wenn er sich von Mutter und Brüdern Marc. 3, 32—35 abwendet mit dem großen Wort „wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder, Schwester und Mutter“, hat er dabei die stille Reservation gemacht: vorausgesetzt, daß es kein Heide ist? Der Samariter Luk. 10, 30 ff. hätte im Gericht von Matth. 25, 31 ff. schön bestanden, und ein Messen mit zweierlei Maß wird doch Jesus seinem Gott nicht zugemutet haben. — Endlich das religiöse Verhältnis zwischen Gott und Menschen hat er so gründlich von jüdischer Belastung befreit, daß ein weiterer Schritt in dieser Richtung sich nicht mehr ausdenken läßt. Unbedingte Abhängigkeit des Menschen von seinem Gott, absolute Unterwerfung unter seinen Willen; aber dieser enthält nichts Heteronomes, willkürlich etwa nur als Probe dem Menschen Auferlegtes, sondern besteht allein aus dem, was der Mensch selber als das Vollkommene einschätzt: darum das Tun des Willens Gottes für uns die vollendete Seligkeit. Maßgebende Rolle spielen dabei nur Dinge, die aus dem Herzen kommen, Äußerung einer Liebesgesinnung gegen Gott und die übrigen Menschen: Selbstsucht und Gleichgültigkeit gegen die Brüder sind mit der Religion Jesu noch weniger verträglich wie das armselige Haften an den Lüsten dieser Welt. Besonders wertvoll ist aber noch bei Jesus im Gegensatz zu der späteren Entwicklung seiner Kirche die Unbefangenheit, mit der er das Kindesverhältnis als das religiöse Grundverhältnis auch gegenüber der Tatsache der Sündenmacht aufrechterhält. Gewiß gibt es keine „Sündlosen“ (Joh. 8, 7) unter uns, eine Wahrheit, die wir nie vergessen dürfen, wo andere sich an uns versündigen: da ist keiner, der nicht Gottes Barmherzigkeit, Nachsicht, verzeihende Gnade bedürfte. Aber die pietistische Sündenangst, die im Menschen seit dem Sündenfall nichts als Gemeinheit erblickt und jede edlere Regung als glänzendes Laster verspottet, ist Jesus gänzlich

fremd. Die guten und die faulen Bäume sind das nicht nach ewigem Ratschluß und nicht unabänderlich; Jesus appelliert an den Willen der Menschen und traut ihm, eigener Erfahrung folgend, ungeheure Kraft zu: Gott hat seine Kinder nicht zu Sklaven erniedrigt, wenn sie auch als Kinder natürlich ohne seinen väterlichen Beistand, der gläubigem Gebet nie versagt wird, nicht groß werden könnten.

Man braucht diese Religion nicht erst mit der affektierten, reglementierten und gelehrt ausgestaffierten des Pharisäismus zu vergleichen, um ihre Art zu würdigen; auch dem ganzen Alten Testament gegenüber ist sie in ihrer Verbindung von Wärme, Kraft, Einfalt und Gesundheit ein Neues, so wie der Mann, in dessen Herzen sie geboren war, ein neuer Mann war. Stammt von ihm selbst das Programmwort Matth. 5, 17: ich bin nicht gekommen Gesetz und Propheten aufzuheben sondern zu erfüllen, so adelt ihn diese anspruchslose Pietät; wir aber erinnern uns, daß die Art, wie er das Alte erfüllte, etwas außerordentlich Neues war. Jesu Hoffnungen auf die dicht bevorstehende Weltumwandlung haben sich nicht erfüllt: der vermeintliche Messias ist als Verfluchter ans Kreuz geschlagen worden. Aber in anderem Sinn als er geahnt hatte, ist das Neue, was er in sich spürte, lebendig geblieben. Die Geschichte hat trotz der Tragik seines Schicksals ihm Recht gegeben, der es (Marc. 4, 26—29) genügend fand, wenn ein Mensch den Samen zur rechten Zeit aussät: alles Weitere, Halm, Ähre, voller Weizen kommt dann von selbst.

B. Paulus und das apostolische Zeitalter (—ca. 125).

I. Der Glaube an Jesu Auferstehung. Alle unsre Evangelienbücher schließen mit Berichten über Jesu Auferstehung: ohne solchen Schluß würden sie sich nicht als Evangelien erschienen sein. Nur der blinde Inspirationsglaube will nicht sehen, wie wir in diesen Schlußabschnitten mit ihren unausgleichbaren Widersprüchen den festen Boden guter Überlieferung, auf dem wir uns vorher bewegten, verlassen. So haben wir allein auf den ältesten Zeugen, Paulus, zu hören, der I. Kor. 15 in feierlichem Ton wie bei einer Sache, die er schon oft mit denselben Worten vorgetragen hat, verkündigt, Christus sei am dritten Tage — den Schriften gemäß — auferweckt worden, zunächst dem Petrus, darauf den Zwölfen erschienen, wieder später mehr als 500 Brüdern auf einmal, dann dem Jakobus, dann allen Aposteln, zu allerletzt auch ihm, dem Briefschreiber.

Eine sichere geschichtliche Beglaubigung der Auferstehung Jesu darf man freilich diese lange Reihe von Erscheinungen nicht nennen: den Auferstandenen haben nur Gläubige geschaut, der Glaube aber ist wenig qualifiziert, das objektiv und das subjektiv Wahre in seinem Erleben auseinanderzuhalten; die Wirkungen sind ja bei beidem die gleichen. Für den Historiker reicht zur Erklärung alles weiteren die Tatsache aus,

Die neutestamentlichen Auferstehungsberichte.

Psychologische Erklärung des Auferstehungsglaubens.

daß wenige Tage nach Jesu Tod unter seinen ehemaligen Anhängern sich die Gewißheit verbreitete, er sei aus dem Tode zu höherem Leben zurückgekehrt; und ich dünkte, wenn wir den Gekreuzigten nicht völlig verkannt haben, ist diese Überzeugung und ihre schnelle Ausbreitung nicht etwa ein psychologisches Rätsel, eher so selbstverständlich, daß es nicht einmal zahlreicher Visionen bedurft hätte. Als sich Petrus von dem ersten lähmenden Schrecken erholt hatte und sich einsam vertiefte in Nachdenken über das Große und Furchtbare, was die Ostertage gebracht hatten, schämte er sich seiner Verzagtheit, dieser feigen Unterwerfung unter den bloßen Schein: oder konnte es mehr als Schein sein, wie Satan ihn auszunutzen liebt, daß Gott seinen Messias verlassen und die Sache seines Reiches aufgegeben hätte? Entrüstet warf er den letzten Verdacht, daß Jesus ihn, daß Jesus sich getäuscht hatte, als er die messianische Laufbahn einschlug, von sich weg: dann blieb nur der Ausweg, daß Jesu Tod die Verwirklichung seiner Reichshoffnungen nicht hindere, vielmehr fördere, daß er, durch den Tod eingegangen in himmlisches Leben, alsbald mit göttlicher Kraft hinausführen werde, was er begonnen. Um sich ganz fest zu machen, vergegenwärtigte er sich die unvergeßlichen Momente, wo der Geliebte sein Herz erobert, verwandelt hatte, und genoß noch einmal in seliger Verzückung den Zauber solcher Stunden; er mußte nicht Petrus gewesen sein, wenn der Meister da nicht lebendig vor ihn getreten wäre und ihm zugerufen hätte: ich bin nicht tot, gehe hin und verkündige den Auferstandenen!

Jubelnd ist der Begnadete dann umhergeeilt und hat die zerstreute Jüngerschar wieder um sich gesammelt; als er ihnen die empfangene Offenbarung verkündete, wiederholte sie sich in ihrem Kreis: was sie von Petrus schildern hörten, sahen sie zugleich selber, und natürlich ist es nicht bei diesen beiden Erscheinungen geblieben. Die Erzählung der Himmelfahrt des Auferstandenen am vierzigsten Tage, von der lediglich die Apostelgeschichte zu berichten weiß, ist ein nachträglicher Versuch, das Ausbleiben gleicher Erscheinungen in der späteren Zeit rationell zu erklären und die Erde frei zu machen für die Wirksamkeit des heiligen Geistes, der zum Ersatz für den Sohn Gottes wiederum zehn Tage später auf die Gläubigen ausgegossen worden sein soll. Ursprünglich fragte man nicht danach, wo der Auferstandene weile, man war zufrieden, daß er da war, und für einen Auferstandenen gab es unterhalb des Himmels doch keine Wohnstatt, mochte er auch frei wie die Engel jederzeit, wo die Seinen ihn bedurften, sich zeigen auf der Erde.

Die Pfingst-
geschichte.

II. Die jerusalemische Urgemeinde. Die von Paulus (I. Kor. 15) erwähnte Erscheinung vor den 500 Brüdern wird man mit großer Wahrscheinlichkeit dem Pfingstwunder, das Lukas Apgesch. 2 allerdings reichlich ausschmückend erzählt, gleichsetzen. Auf das Datum kommt wenig an, auch nicht auf die Zuverlässigkeit der bei Lukas gegebenen Deutung der Glosso-

lalie, jenes ekstatischen Stammelns verzückter Frommen, das in der Periode des ersten Enthusiasmus so oft in den Versammlungen die ehrfürchtig lauschenden Gläubigen wie ein Rauschen des Geistes erbaute, während Lukas es als ein Reden in allen auf der Erde gebrauchten Sprachen zugleich verstanden wissen möchte. Das Entscheidende ist in diesem Fall der Ort: die Fünfhundert, die den Kern der ältesten Christengemeinde darstellen, haben sich in Jerusalem befunden. Ihre Heimat ist die Hauptstadt natürlich nicht; also haben sie sich, wohl auf Antrieb der Zwölfe, dorthin begeben, Heimat und Beruf aber verlassen. Das Motiv kann nicht eine schwärmerische Verehrung für die heilige Stadt gewesen sein, die durch ihres Meisters Leiden und Sterben für sie noch heiliger geworden wäre, sondern, falls nicht ein Offenbarungswort des Auferstandenen für sie jeden Zweifel ausschloß, die Überzeugung, daß der Messias eben da, wo er scheinbar sein Werk hatte fallen lassen müssen, es wieder aufnehmen werde, daß seine nahe bevorstehende Wiederkunft vom Himmel her nur auf dem Berge Zion erfolgen könne. Dort wollten sie ihn erwarten, um wenigstens diesmal in einem großen Augenblick zur Stelle zu sein.

Ihre Geduld wurde auf harte Proben gestellt, aber sie nutzten die Zeit aus, um ihren Glauben mit Bollwerken zu schirmen. Den furchtbaren Anstoß, den die Hinrichtung eines Messias für jüdisches Denken lieferte, entfernten sie, indem sie beim Forschen in der Schrift herausfanden, daß dort dem Messias eine Zeit des Leidens und der Verachtung längst vorausverkündigt worden war, daß sich also in Jesu Schicksal nur Gottes Wort erfüllt habe, und sie spürten vielleicht sogar Stellen auf, die ahnen ließen, warum der Messias zuerst leiden, danach verherrlicht werden sollte, nämlich um als Unschuldiger die von den andern verdiente Strafe auf sich zu nehmen, um die Sünden des ganzen Volkes zu sühnen. In Jesu Sinn wurden solche schriftgelehrten Tifteleien nicht gerade ausgeführt, weder der Form noch der Sache nach — er hatte nie von einem Bedürfnis, für Sünden Genugtuung zu leisten, gesprochen —, aber sie erfüllten damals den Zweck, nicht bloß die alten Anhänger Jesu endgültig mit Golgatha auszusöhnen, sondern ihnen die Fortsetzung ihrer Werbearbeit trotz der Niederlage des Königs zu ermöglichen: wurde doch allmählich sogar eine ganze Zahl von Pharisäern von den Argumenten überwunden, die für den Messias den Weg durch die Hölle zum Himmel und von da wieder herab auf die Erde zur Aufrichtung des Reichs als den gottgewiesenen ergaben, und schloß sich, da nun das Sterben Jesu seine Messianität mehr bestätigte als untergrub, den Genossen des Gekreuzigten an. Jesus ist dennoch der Messias gewesen, und Gott muß ihn alsbald in Himmelsglorie als solchen aller Welt offenbaren: das wurde das Stichwort in der jungen Gemeinschaft, zugkräftig, insofern es der Sehnsucht aller echten Juden die großartigsten Aussichten eröffnete, heilsam, indem es zu scharfer Scheidung zwischen denen, die für und die wider Jesus waren, nötigte. Allein es hatte den Nachteil, den Hauptnachdruck auf ein Stück

Rechtfertigungsversuche für den Tod des Messias.

im Evangelium zu legen, das Überrest des Alten war; diese Formel konnte man unterschreiben, ohne einen Hauch von Jesu neuem Geist verspürt zu haben. Zum Glück war Jesus eine so scharf ausgeprägte Persönlichkeit gewesen, daß er, solange Leute lebten, die ihm ins Auge geschaut hatten, gar nicht hinter dem Christus der Schrift und dem der Hoffnung verschwinden konnte. Er hatte zwar nicht lange genug auf seine Jünger eingewirkt, um seine Religion als Ganzes ihrem Geiste unverlierbar zuzueignen, aber was von seinen Worten in ihren Herzen gehaftet hatte, das ließen sie nicht los, damit stärkten und erfrischten sie sich untereinander, darin weihten sie die Neuhinzutretenden ein und haben so, trotzdem sie manches falsch verstanden, wenigstens in seinem vollen Wert erkannten, das Evangelium des wirklichen Jesus am Leben erhalten neben dem Evangelium vom Messias: jener Urgemeinde von Jerusalem verdanken wir, was wir irgend an glaubwürdigen Nachrichten über Jesus von Nazaret besitzen.

Neue Einrichtungen in der Urgemeinde.

Im übrigen sind wir über die Verhältnisse in jener Gemeinde äußerst mangelhaft unterrichtet. Der einzige Berichterstatter ist Lukas in der ersten Hälfte seiner Apostelgeschichte. Aber so ausgezeichnete Quellen er in der zweiten, wo des Paulus Missionsarbeit beschrieben wird, benutzen kann, so blaß und allgemein gehalten sind seine Schilderungen im Anfang. Lange Reden, die er entworfen hat — übrigens mit einem Maße von Takt, das bisweilen die historische Kritik vollständig ersetzt — verhüllen den Mangel an greifbarem Material, bestätigen freilich auch, daß der Verfasser nicht etwa Tatsachen drauflos erdichtet, wo die Überlieferung ihm keine bot. Unklar bleibt die Stellungnahme der neuen Religionsgemeinschaft zu der offiziellen jüdischen. Keinenfalls haben die Jesusgläubigen sich als aus dem Judentum ausgetreten betrachtet und demgemäß etwa den Tempel als die Stätte eines ihnen fremden Kultes; wahrscheinlicher ist, daß sie ihr Anrecht auf Tempel, Judentum, Gesetz — Sabbatfeier, Beschneidung, Reinigkeitsvorschriften! — mit Wort und Tat leidenschaftlicher als je zu Jesu Zeit betonten, denn sie wollten die wahren Kinder Gottes sein, Davids Erben und das echte Israel. Aber undenkbar ist, daß sie die Gottesdienste in den Synagogen der Nichtgläubigen mitgemacht hätten, wo eine bloß passive Teilnahme sie geschändet, aktives Eintreten für ihren Messias aber furchtbaren Streit entfesselt hätte. Statt dessen versammelten sie sich womöglich täglich um Gottes Wort und ihre teuren Erinnerungen; der Wochentag, auf den sie Jesu Auferstehung verlegten, der Sonntag, mag schon bei ihnen als besonders heiliger ausgezeichnet worden sein. Im Brotbrechen wiederholten sie allabendlich die unvergeßliche Feier des letzten Passa und erneuerten die Bundesgemeinschaft mit ihrem Meister, früh werden sie auch, weil irgend ein Ritus, durch den ein Neuhinzutretender der Gemeinde feierlich eingegliedert wurde, unentbehrlich war, vielleicht nach dem Vorbilde der damals auch noch gesondert existierenden Johannesjünger, die Taufe eingeführt haben. Im Kultus, in den liturgischen Formen, Gebet und Fasten mit frommem

jüdischen Brauch zu brechen, hatten sie keine Veranlassung, nur daß sich von selbst ihr messianisches Bewußtsein auch dort durch Zusätze und Änderungen warmen Ausdruck verschaffte. Noch weniger haben die ältesten Christen ihre Lebensformen grundsätzlich umgewandelt; die Gütergemeinschaft ist nicht proklamiert worden, sondern weil die plötzliche Zuwanderung von 500 Galiläern nach Jerusalem, meist armen Leuten, die beim besten Willen daselbst ihrem Beruf — z. B. als Fischer — nicht nachgehen konnten, also auf Almosen angewiesen waren, außerordentliche Verhältnisse schuf, wurden den wenigen Wohlhabenden große Opfer für die Allgemeinheit zugemutet. Und um die verfügbaren Mittel zweckgemäß zu verwenden, stellte sich die Einsetzung von Vertrauensmännern, den berühmten sieben Diakonen, als notwendig heraus, der erste Ansatz zu eignen Verfassungsgebilden in der neuen Gemeinde, die sich sonst durchaus wie eine Synagogengemeinde in der Fremde organisiert haben wird. Daß unter den Gemeindevorstehern der zum Glauben an den Messias bekehrte Bruder Jesu, Jakobus, den ersten Rang erhielt, fast als Jesu Stellvertreter geachtet wurde, ist auf jüdischem Boden, wo man die Blutsverwandschaft so hoch schätzt, keiner Erklärung bedürftig; ebenso versteht sich von selbst, daß die überragende Autorität der Zwölfe unangetastet blieb.

Ruhige Entwicklung war freilich dem stillen Häuflein nicht beschieden. Schon ihr Dasein war denen, die sich irgendwie für Jesu Hinrichtung verantwortlich wußten, eine stete Anklage, ihr Wachstum regte den Ärger auf zu heftigem Zorn. Die Massen waren leicht gegen die Abtrünnigen aufzuhetzen; so ist ein Martyrium wie das des Diakonen Stephanus (und später das des Apostels Jakobus) wohl nur eins unter vielen gewesen — redet doch Paulus ausdrücklich von einer Verfolgung der Gemeinde, an der er sich als Pharisäer mit echtem Zelotengeist beteiligt hatte. Zeitweise jagte man die Gläubigen aus Jerusalem heraus; sobald der Sturm nachließ, kamen sie doch wieder, und der Erfolg war nur, daß sie die Fluchtperioden benutzt hatten, um auch auswärts dem Messias Anhänger zu sammeln, hin und her in Judäa, ja bis nach Damaskus. Solche kleinen Nebengemeinden sind anderswo dadurch entstanden, daß jüdische Festpilger aus dem Auslande bei einem Besuch in Jerusalem sich mit dem Evangelium befreundeten und die neue Hoffnung mit nach Hause nahmen: die Forderung, daß sie auf Hab und Gut, Familie und Beruf daheim verzichten und sich den Wartenden zu Jerusalem beigesellen mußten, wagte man ihnen nicht mehr zu stellen, nachdem der erste Enthusiasmus, der von einem Tage zum andern die „Parusie“, Christi Wiederkunft, erwartete, verflogen war. Einzelne von diesen aus Jerusalem als Messiasgläubige zurückgekehrten Diasporajuden haben, ohnehin mit religiöser Agitation vertraut und ergriffen von der Schönheit der neuen Aufgabe, in ihren Kreisen draußen Propaganda für die messianische Hoffnung getrieben: Röm. 16, 7 z. B. erfahren wir zufällig die Namen von zwei solchen Aposteln, die es schon vor Paulus gewesen sind und keineswegs zu den Zwölfen

Gemeinden von
Gläubigen
außerhalb Jeru-
salems.

gehören. In den Großstädten mit starker jüdischer Bevölkerungsquote wie Alexandria, Antiochia, Ephesus, Rom hat es wahrscheinlich schon um 35 kleine Messianergemeinden gegeben. Aber selbst wenn Proselyten, übergetretene Polytheisten sich darunter befunden hätten, wäre das kein Beweis dafür, daß unter den Jesusgläubigen die Eroberung der Welt ins Programm aufgenommen worden war. Die freilich alte Legende von der Verteilung aller Nationen des Erdkreises als Missionsgebiet unter die Zwölfe ist eine Fiktion, schlechthin unmöglich wegen des Motivs, das die Zwölfe nach Jerusalem geführt und so oft wieder dorthin zurückgeführt hat. Die „Urgemeinde“, die wir bisher kennen gelernt haben, war trotz ihres Reichtums an Heldenmut, Glaubenskraft und treuer Liebe zu dem, der sie so früh verlassen hatte, nicht das geeignete Werkzeug, um Jesu Sache zum Siege zu führen, sie stellte, alle ihre Abhängigkeiten in der weiten Welt mit eingerechnet, nur eine verschwindende Minorität des Judenvolkes dar, die für einen gestorbenen Mann ihrer Nation göttliche Ehren forderte und auf die Nähe des Weltendes rechnete. Veranstaltungen, um ihren Glauben der ganzen Menschheit anzubieten, traf sie nicht, und der Sauerteig einer neuen Religion, den Jesus ihr als Erbe hinterlassen hatte, war in Gefahr, in ihrer Hand seine säuernde Kraft einzubüßen. Das Konventikel der Urgemeinde wäre nach zwei oder drei Generationen, wenn die Hoffnung immer wieder getäuscht wurde, gleich wie die Sekte der Johannesjünger aus Mangel an Anziehungskraft, an Eigencharakter ausgestorben. Der Mann, der das verhindert hat, war Paulus.

Quellen.

III. Paulus. Lebensgang und Arbeit. Paulus ist für uns die klarste Gestalt im Neuen Testament, eine der klarsten aus der gesamten alten Kirchengeschichte. Das den Taten der Apostel gewidmete zweite Buch des Lukas weiß von ihm auf Grund genauer Information, nach dem Reisetagebuch eines Augenzeugen und Arbeitsgenossen des Paulus zu berichten, gerade in den Details am zuverlässigsten; außerdem hat uns die Kirche eine Reihe von Paulusbriefen erhalten, zum Teil von großem Umfang, fast mehr Lehrschriften als Korrespondenzstücke: auch wenn wir einiges als unecht, wie die Pastoralbriefe, unbenutzt lassen, und ebenso den II. Thessalonicher- und den Epheserbrief, die stark angezweifelt werden, verbleiben noch 8 Briefe an verschiedene Gemeinden und Freunde, von wunderbarer Mannigfaltigkeit des Stoffes und des Tones: — mehr bedarf man nicht, um einem Manne wie Paulus, der in allem, was er schreibt, seine ganze Seele ausschüttet, ins Herz zu sehen.

Vorgeschichte
des Paulus.

Er war zu Tarsus, der großen cilicischen Handelsstadt, nur wenige Jahre später als Jesus geboren. Seine Eltern waren Juden streng pharisäischer Richtung, schwerlich niedrigen Standes, denn der Sohn Saul-Paulus hat eine gute Bildung erhalten. Zwar nicht die eines vornehmen Hellenen, aber doch auch nicht bloß die enge eines Rabbi in Jerusalem; von den Gedanken der griechischen Zeitphilosophie ist mancherlei an ihn

gelangt, und wie meisterhaft er die griechische Sprache handhabt, obwohl er daneben sicher auch syrisch gesprochen und das Hebräische verstanden hat, zeigen Stücke seiner Briefe wie I. Kor. 13, das Hohelied auf die Liebe, oder II. Kor. 4, 7 ff. Er ist sogar ein großer Schriftsteller, trotz zahlreicher Fehler, die die damalige Schulmeisterei ihm nachgesagt haben würde, trotz seines Ringens mit dem Ausdruck, wodurch vieles dunkel bleibt, und trotz peinlicher Anakoluthieen. Denn, wenn er auch in der Erregung nicht selten übertreibt, ist ihm doch völlig fremd der Krebschaden der damaligen schulmäßigen Literatur, die Phrase; er sagt nichts, weil es schön klingt oder einen guten Eindruck zu machen verspricht, sondern alles, weil er davon, daß es gesagt wird, das Heil der Leser abhängig glaubt. Er ist groß, weil er reich ist an eigenen, großen Gedanken.

Als Schriftgelehrter wollte der junge Saul seine Kraft in den Dienst der väterlichen Religion stellen; um sich auf der hohen Schule dafür vorzubereiten, nahm er, sicherlich erst nach Jesu Tod, seinen Wohnsitz in Jerusalem. Er hatte nach gutem Brauch ein bescheidenes Handwerk erlernt, um nicht etwa einmal sein Leben fristen zu müssen von der Religion; das wurde später für ihn wichtig, wo er als Apostel sich durch Handarbeit als Zelttuchweber sein tägliches Brot erwarb und niemandem von den Brüdern zur Last fiel. Die erste Bekanntschaft mit der Messianergemeinde entzündete in ihm heftige Wut: welche Schande, dem ausgewählten Volk einen Gekreuzigten als Messias aufdrängen zu wollen! Zwar machte ihn einiges, was ihm die Verhaßten von Schriftbeweisen entgegenhielten, stutzig, noch mehr wohl, was ihm von Worten und Taten des Gekreuzigten berichtet wurde und was doch so gar nicht nach Wahnsinn und Gottlosigkeit klang; aber er verscheuchte diese Stimmen in seinem Gewissen durch ein volles Eintreten in die Aktion als Verfolger in Jerusalem und später in Damaskus. Allein hier in Damaskus schlug ihm die Stunde: der Auferstandene zeigte sich ihm und nahm ihn sofort in seine Dienste als Apostel, d. h. das Göttliche im Bilde Jesu setzte seine Anerkennung im Geiste des Paulus durch. Nun mußte er durch unermüdlige Arbeit für Jesus wieder gut machen, was er bisher durch Zerstörung seiner Gemeinden gesündigt hatte.

Man wird aber nicht mit einem Tag aus einem erbitterten Feinde der größte Apostel. So sind fast 17 Jahre vergangen, während deren Paulus in Arabien, Damaskus, Syrien, Cilicien als Prediger des Messias tätig ist, als sich herausstellt, daß er das Werk Jesu in ganz neuem Stil aufgenommen hat. Offenbar ist er damals in den Kreisen der Brüder auf Bedenken, wenn nicht scharfe Opposition gestoßen. Rasch entschlossen bringt er das Rad ins Rollen, geht hinauf nach Jerusalem, damit die dortige Gemeinde, die Zwölfe voran, ihr Urteil sprächen, ob sie ihn als echten Apostel Jesu anerkennen oder nicht. Diese Zusammenkunft, die man nicht ganz glücklich den Apostelkonvent zu nennen pflegt, hat ungefähr im Jahre 52

Bekehrung
des Paulus
(um 35).

Zusammenstoß
des Paulus mit
Judaisten.
Apostelkonvent
(um 52).

stattgefunden, demnach Pauli Bekehrung etwa 35. Aus dem Bericht des Paulus Gal. 2 ersieht man, daß auf der Tagesordnung die Frage stand, ob ein Heide, der christusgläubig werde, sich beschneiden lassen müsse. Man erfährt außerdem, daß Paulus bis zu dieser Zusammenkunft keine Vereinbarungen mit den Brüdern in Jerusalem getroffen, geschweige Vorschriften und Aufträge von dort empfangen hatte; nur einmal hatte er seit seiner Bekehrung, und zwar drei Jahre darnach, ein paar Wochen heimlich (dies offenbar aus Rücksicht auf die widerchristliche Majorität) in Jerusalem verweilt, sich aber bloß mit Petrus ausgesprochen und den Bruder Jesu, Jakobus, flüchtig kennen gelernt. Er zog auch jetzt nicht hinauf, um sich von einem Kirchenhaupt Entscheidung zu erbitten, sondern um seinen Widersachern die fernere Berufung auf den consensus der Urgemeinde abzuschneiden, denn es deuchte ihm unmöglich, daß, wo der Geist Christi wohne, ihm Unrecht gegeben werde. Klug war es, daß er sich zum Reisegefährten den Titus wählte, einen von ihm bekehrten Hellenen, einen Mann von ungewöhnlicher Energie und Herrschergabe: diesem, trotzdem er nicht beschnitten worden war, den Geist abzusprechen, den sie, die beschnittenen Gläubigen, besaßen, ihm also die Zugehörigkeit zur Gemeinde abzuerkennen, wo er den Beweis des Geistes und der Kraft erbrachte, sahen sich die Führer in der Hauptstadt trotz aller Scheu vor den Konsequenzen von Gewissens wegen außerstande.

Paulus hatte richtig gerechnet. Die „Falschbrüder“ verlangten zwar unbedingte Beobachtung des Gesetzes von jedem Messianer — der Name „Christen“ mag damals von griechischen Antiochenern aufgebracht worden sein, wenn ihn Paulus auch noch nicht gebraucht —, also vor allem andern die Beschneidung. Die Apostel aber, die dazu doch lange genug an Jesu Seite gewandelt waren, empfanden bei dem Nichtjuden Titus etwas mehr von dem Gemeinsamen als von dem Trennenden. Für eine Nachgiebigkeit gegen die Eiferer um des Friedens willen, die vorgeschlagen wurde, war Paulus nicht zu haben, weil er als Einziger deutlich sah, was auf dem Spiele stand; so trennte man sich mit der gegenseitigen Anerkennung göttlichen Auftrags für Paulus bei seinem Heidenevangelium wie für Petrus und Genossen bei ihrem Beschneidungsevangelium. Nicht als ob Petrus sich bereit erklärt hätte, fortan die Beschneidung als eine für den Glauben gleichgültige Sache zu behandeln; er hielt an seinem Auftrage fest, der auf Gewinnung von Beschnittenen lautete. Aber wenn Paulus vom Auferstandenen mit anderem Bescheid zu den Heiden gesandt worden war und seine Erfolge, von denen man schon früher öfters mit Dank gehört; die Wahrheit seiner Sendung bestätigten, so fügten sich die Leiter in Jerusalem in das Unverständene und Paulus war im Kampf mit den Fanatikern des Judaismus Sieger geblieben. In Jerusalem hat man diesen Standpunkt auch weiterhin loyal festgehalten; das sog. Aposteldekret (Apgesch. 15, 28 f.), das zwischen 52 und 59 dort fixiert worden sein dürfte, will den Brüdern aus den Heiden keine weitere Last auf-

erlegen als Enthaltung von „Hurerei, Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem“: mithin nur so weit ein Entgegenkommen gegen jüdische Sitte, daß die Gemeinschaft zwischen jüdischen und heidnischen Bestandteilen einer Ortsgemeinde nicht zerschnitten war. In Wirklichkeit war damit aber der Judaismus grundsätzlich überwunden; denn wenn der Zutritt zu dem erhofften messianischen Reich für Heiden nicht abhing von Beobachtung auch nur der Fundamentalgebote des Mosaismus: unter welchem Titel wollte man dann Juden, welche gleiche Freiheit für sich beanspruchten und etwa meinten, daß für ihre Kinder Beschneidung nicht mehr nötig sei, sondern die Taufe als Eintrittssakrament genüge, diesen Zutritt verweigern? Die Extremen der jüdischen Partei haben denn auch Paulus seinen Sieg nie verziehen; fortan verfolgen sie ihn sein Leben lang und suchen in seinen Gemeinden, sobald er weitergezogen ist, ihr Banner aufzupflanzen, mit sehr verschiedenen Mitteln, bald offen die Prinzipienfrage aufrollend, bald vorsichtig mit böser Verdächtigung bloß die Person des Apostels angreifend, immer aber das Ziel vor Augen: die Festhaltung des Judentums innerhalb der neuen Religion. Wir werden diese Männer glimpflicher als Paulus beurteilen; ihr Patriotismus entschuldigt sie, und die Argumente, die Paulus aus dem Alten Testament zur Stütze für sein Heidenevangelium beibrachte, konnten ihnen nicht sonderlich imponieren. Aber an ihrem Untergange hing die Zukunft des Christentums, und Jesus hätte, obgleich er die Frage nach der Entbehrlichkeit der Beschneidung für ein Mitglied des Reichs nie zu beantworten Anlaß hatte, sie als Erben seines Geistes nicht erkannt.

Dem Heidenapostel wuchsen, seitdem er den Krieg gegen zwei Fronten zu führen hatte, die Schwingen. Ruhelos durchwandert er den Orient von Antiochia aus durch Kleinasien, Macedonien, Achaia und auf andrer Route nochmals bis zu seinen westlichen Grenzen; er gründet in vielen größeren Städten christliche Gemeinden, deren Gedeihen er mit väterlicher Fürsorge beobachtete. Keine bittere Erfahrung lähmte seinen Mut. Als er, spätestens im Winter 58/59, die Erträge einer großen Sammlung in seinen Gemeinden für die Armen in Jerusalem dort abzuliefern unterwegs war, schrieb er nach Rom, er hoffe bald zu ihnen zu kommen, denn da seine Arbeit im Osten jetzt vollendet sei, wolle er von Jerusalem über Rom nach Spanien reisen, natürlich um auch dem äußersten Westen das Licht des Evangeliums noch leuchten zu lassen, ehe der „Tag des Herrn“ hereinbreche.

Seine Pläne wurden arg gestört. Er ist in Jerusalem durch jüdische Intrigen gefangen genommen und dem Prokurator überliefert worden; nach langer Haft in Cäsarea hat ihn Festus endlich etwa im Herbst 61 nach Rom transportiert, wo er vom Kaiser gerichtet werden wollte; die Ankunft verzögerte sich infolge von Schiffbruch, der Bericht des Lukas Apgsch. 28 schließt mit der Notiz, Paulus habe zwei Jahre in Rom unter militärischer Bewachung, mithin relativ frei, das Reich Gottes verkündigen.

Weltmissions-
fahrten des
Paulus.

Ende des Paulus
(um 64).

können. Briefe von ihm aus dieser Zeit, wie der an die Kolosser, den Philemon, die Philipper bestätigen das, zeigen zugleich, wie seine Stimmung damals wechselte zwischen Müdigkeit bis zur Todessehnsucht und fröhlicher Zuversicht auf Freisprechung und neue Apostelfahrten. Plötzlich aber verstummen unsre Quellen. Mir ist das Wahrscheinlichste, daß nach den zwei Jahren der Prozeß in Rom zuungunsten des Paulus entschieden worden ist, vielleicht erst im Zusammenhange mit den im J. 64 nach dem Brande der Stadt von Nero unternommenen grausamen Mißhandlungen römischer Christen. Andere meinen, Paulus sei damals freigesprochen worden, auch nach Spanien gereist, später aber nochmals in Haft gelangt und nun als Märtyrer gestorben. Spuren hat diese recht zweifelhafte Schlußperiode seines Lebens jedenfalls nicht hinterlassen; aus der Geschichte verschwindet Paulus um 64. Und außer Zweifel steht, daß er unter Neros Regierung dem Henker verfallen ist.

Ertrag der
Arbeit des
Apostels.

Die Frucht seines Lebens läßt sich nicht in Zahlen ausdrücken; ob die Zahl der Christen im J. 64 sich schon auf 30 000 belaufen hat, wird niemand ergründen. Aber absurd ist die Behauptung, es sei womöglich im ganzen ersten Jahrhundert noch kein echter Heide für Christus gewonnen worden, sondern außer Juden höchstens Proselyten. Nein, die von Paulus gestifteten Gemeinden haben, wie seine Briefe lehren, überwiegend aus unmittelbar vom Heidentume hergeholten Seelen bestanden: bei seinem Tode war die Gemeinde der Messianer, die er als bescheidene Judensekte vorgefunden hatte, zu einer Kirche, in der die Hellenen die Mehrheit bildeten, umgestaltet. Und ausdrücklich war die Lossagung vom Judentum erfolgt durch Beseitigung aller Ansprüche des Mosegesetzes; was Paulus zurückließ, war eine Weltreligion, nicht sowohl wegen ihrer Verbreitung als nach ihrem Wesen, das keine nationale Schranke mehr anerkannte und die Offenbarung in Jesus als den Maßstab aller Gottesoffenbarung nahm. Eine gewaltige Tat hatte der kränkliche, arme, ruhelos umhergehetzte Jude aus Tarsus vollbracht; auch die Urgemeinde hat sich dem Eindruck seiner Größe nicht zu entziehen vermocht. Freiwillig wandert bald nach 52 Petrus nach Antiochia und vergißt dort in der Freude über die Menge der gläubig gewordenen Fremden seine jüdischen Speisevorschriften; später hören wir, daß Petrus ähnlich wie Paulus missionierend durch die Länder zieht; auf einer dieser Fahrten mag er ja dann seinen Tod in Rom gefunden haben. Man fühlt also sogar in Jerusalem, daß der Boden von Judäa aufgehört hat, der für den Christusglauben ergiebigste zu sein; es hätte schwerlich des Ausbruchs des großen jüdischen Krieges im J. 66 und der Zerstörung der Hauptstadt im J. 70 bedurft, um die noch übrigen Mitglieder des ältesten Jüngerkreises zum Aufsuchen neuer Arbeitsgebiete in der Diaspora zu bewegen; Rom und Asien wurden von ihnen bevorzugt, weil sie eher erwünschten Anschluß an eine freier gerichtete Judenschaft versprochen. Mit Paulus war der Geist der neuen Religion aus dem jüdischen Vaterlande hinweg und in die weite

Welt hinaus gezogen, hatte sich losgemacht von der Scholle äußerlich zugleich und innerlich. Wie sich aber im Geiste des Paulus dieser Fortschritt vermittelt hat und wie religionsgeschichtlich seine Position im Verhältnis zu der Stellung Jesu zu beurteilen ist, erfordert noch eine die Hauptsachen zusammenfassende Darstellung.

IV. Religion und Theologie des Paulus. Mit der ihm eigentümlichen Energie des Denkens hatte Paulus von vornherein sich nicht damit zufrieden gegeben, Entschuldigungsgründe für den eigentlich programmwidrigen Tod des Messias aufzufinden und zu sagen: trotz des Todes ist Jesus der Messias. Nicht trotz, sondern wegen seines Todes ist er's, lautete sein Bekenntnis. Aus dem scandalum für den Juden Saul wurde für den Christen Paulus der einzige Heilsgrund: unter dem Titel „das Kreuz des Messias“ faßte er das ganze Evangelium zusammen. Natürlich konnte, wenn selbst die Auferstehung für ihn neben dem Kreuzestod keiner ausdrücklichen Erwähnung bedurfte, dieser nicht ein Erlebnis sein wie sonst Leiden eines Frommen; in radikaler Durchführung einer Idee, der sich die theologische Reflexion der Urgemeinde schon genähert haben mochte, erklärte Paulus, dieser Tod sei die *conditio sine qua non* der Erlösung des Menschen: ohne Christi Tod für uns keine Vergebung der Sünden, ohne Sündenvergebung keine Zulassung zum nahen Gottesreiche.

Das Evangelium
für Paulus das
Wort vom
Kreuz.

In den schwärzesten Farben schildert er zu dem Zwecke die ausnahmslose Herrschaft der Sünde über das gesamte Menschengeschlecht, die seit Adams Fall nur immer entsetzlichere Formen angenommen hat; der Sünde aber folgt nach ewigem Gesetz auf dem Fuße der Tod; soll der beseitigt werden — und ein Gottesreich, an dessen Untertanen der Tod noch Anrechte hatte, wäre für Paulus eine Absurdität, das Gottesreich ist ewiges Leben —, so muß zuvor die Sünde fortgeschafft sein. Diese Fortschaffung kann nur einem Sündlosen gelingen, und dies Prädikat stand für den paulinischen Messias von vornherein fest, so fest wie das ewiger Lebendigkeit. In der Tat hat Jesus dem Zwillingspaar Sünde und Tod durch sein Sterben den Garaus gemacht: mit halsbrecherischer Rabulistik weiß Paulus die Mißhandlung des unschuldigen Jesus jenen beiden als die Übersünde aufzubürden, um derentwillen sie nach ihrem eignen Rezepte gestraft werden müssen; nach solcher Gewalttat haben Sünde und Tod ihre Existenz verwirkt. Daß man von dieser Wirkung des Todes Jesu auf Erden bisher noch wenig merkt, da sogar eine Menge von Gläubigen bereits entschlafen sind, und doch auch unter den Anhängern der neuen Religion die Sünde nach wie vor bekämpft werden muß, stört den Paulus nicht in seiner Überzeugung. Gottes Mühlen mahlen langsam, der Spruch ist gefällt und muß ausgeführt werden: mit felsenfestem Vertrauen sieht er dem Tage entgegen, wo mit der letzten Sünde auch der Tod aus der Welt verschwindet, nicht etwa dadurch, daß alles sich in Nichts auflöst, was ja gerade der höchste Triumph des Todes wäre, sondern dadurch, daß alles

Christi Tod
unsre Erlösung
von Sünde und
Tod.

voll ausgefüllt wird von göttlicher Lebenskraft, Gott alles in allen. Die Menschen sind vorher, wie er Röm. 11 entzückt weissagt, allesamt gerettet, d. h. durch Christus erlöst worden, zuerst die Heiden, nach ihnen der Rest von Israel. Dann ist die Menschheit reif, um den Christus in seiner Herrlichkeit in ihrer Mitte zu begrüßen. Die getreue Menschheit an seiner Seite, führt dieser den Vernichtungskampf gegen die Heere der bösen Geister, den Satan, den Tod zu Ende, um dann selber zurückzukehren in Gott. Das ist der Abschluß des Erlösungsprozesses, der in verschiedenen Stadien verläuft, aber immer aufwärts, und der anhebt auf Golgatha. Apokalyptische Phantasieen, in die sich hier die Reichshoffnung trotz aller Lebhaftigkeit und Bestimmtheit der Sehnsucht aufzulösen scheint, und doch wie erhaben! Da bleibt kein Raum für eine Hölle mit ewigen Qualen der Verdammten, nicht einmal dem Satan wird ewige Pein zugedacht: die von der Sünde nicht lassen konnten, versinken eben in den Tod, d. h. in das Nichts, und wenn kein Objekt für diesen Vernichter mehr übrig ist, ist er sich selbst anheimgefallen; auf dem Platz bleiben nur Gott und die Guten. Was aus der Erde wird, in welchem Raume wir das neue Leben von Christi Parusie an führen werden, womit die Seligen im neuen Äon sich beschäftigen, das alles sind für Paulus untergeordnete Fragen; religiös wichtig ist nur der unbedingte Optimismus, mit dem er die weitere Entwicklung betrachtet; und die Unbegrenztheit seines Erlösungsgedankens. Die Erlösung kommt nicht bloß aller Menschheit zugute, sondern sogar der ganzen untermenschlichen Kreatur. Diese braucht zwar nicht von der Sünde erlöst zu werden, für die sie ja, weil ohne Bewußtsein, nicht zugänglich ist; aber der „Eitelkeit“, der Vergänglichkeit ist auch sie unterworfen worden im Zusammenhang mit dem Fall der Menschheit, der das Paradies in eine Stätte des Elends verwandelte: mit ergreifender Innigkeit spricht Paulus Röm. 8 von dem Seufzen und Sehnen der Kreatur nach Wiederherstellung ihres Urstandes, welche abhängt von der Erlösung der Menschen. Ist diese Bedingung erfüllt, so wird es in aller Welt kein Sterben mehr geben, die Rosen blühen ewiglich, und kein schwarzes Gewölk hindert die Sonne zu leuchten und die Sterne zu funkeln. Die Kräfte versagen uns sogleich beim ersten Versuche, diese Mystik in Wirklichkeit umzudenken; aber bewundern werden wir nicht nur den Dichter in Paulus, mehr noch den religiösen Denker.

Erlösung der
ganzen Welt.

In so großem Stil nimmt er den Begriff der Erlösung, daß er sie gar nicht auf das religiös-sittliche Gebiet zu beschränken vermag. Wo etwas leidet, um Verlorenes trauert, vor drohendem Untergang sich fürchtet, muß ihm Erlösung zuteil werden, denn der Messias Gottes tut keine halbe Arbeit. Diese Erlösung kann bei der „Natur“ — und für uns Menschen, soweit auch wir der Natur zugehören — nur in einer vollständigen Umwandlung des Wesens bestehen: so verständig war Paulus bei aller Schwärmerei, um zu begreifen, daß der Säugling, der Löwe, die Rebe, der Tropfen am Eimer nicht so, wie sie mir eben erscheinen, mit ewigem

Leben ausgestattet werden können. Er braucht dafür den Ausdruck: sie hören auf fleischlich zu sein und werden geistlich, pneumatisch. Vergänglichkeit und Fleisch sind Wechselbegriffe, eins vom andern schlecht-hin unlösbar, darum für Paulus das Dogma von der Auferstehung des Fleischesbarer Unsinn. Das Fleisch gehört für seine spekulative Weltanschauung gar nicht zum Wesen des Menschen, überhaupt nicht zum Wesen irgend eines Stückes der Schöpfung Gottes, denn Gott hat nach seinem Bilde geschaffen, und was er schuf, war gut: die Fleischlichkeit ist erst mit der Sünde in die Welt gekommen, wird daher auch mit ihr wieder aus der Welt verschwinden. Geschaffen hat mich Gott als Seele und Leib; dieser ist an sich nicht fleischlich, er ist es erst geworden, als die Sünde mich erobert hatte; da brach über mich das Trieb-„leben“ herein, mit diesem fürchterlichen Drängen nach Veränderung, nach Neuem, mit dieser Unruhe und Unzufriedenheit, die in ihrer Gier nach Leben nur auf die Selbstvernichtung losrast. Gottes Absichten mit mir, die durch Christi Erlösungswerk auf riesigen Umwegen um so großartigere Erfüllung finden, entspricht ein Dasein in Gottähnlichkeit; ich werde es kennen lernen, wenn ich das Fleisch ausgezogen habe und dafür umkleidet worden bin von der himmlischen Materie, aus der der Geist ist, für irdische Augen unsichtbar, aber doch noch Materie, eine Art feinsten Äthers, von Paulus meist *δόξα* genannt: Herrlichkeit, Glorie, oder einfach die Substanz Gottes selber.

Ein Blick auf diesen grotesk anhebenden, aber grandios endenden Gedankenzug wird klar machen, wie Paulus Apostel der Heiden geworden ist. Sobald er den Gedanken von dem Erlösungswert des Todes Christi mit den Ansprüchen, die seine Weltanschauung an eine Erlösung stellte, durchgedacht hatte, war für ihn eine Beschränkung des Heils auf ein kleines Völkchen, wie es die Juden waren, unerträglich. Entweder alles oder nichts; da der Mensch durch Sünde und Tod der Erlösung bedürftig geworden ist, nicht bloß der Jude, muß auch dem Menschen, nicht bloß dem Juden, das Erlösungswerk zugute kommen: auf darum, dies Evangelium, solange es Zeit ist, denen zu verkünden, denen man es bisher vorenthalten hat! So hallte es wider in seinem Gewissen, darum zog er aus zu den Heiden, und er hätte auch den Bäumen im Walde und den Steinen am Weg die Erlösung verkündigt, wenn eins von ihnen der Anbietung erst noch bedurft hätte.

Aber bei aller Mächtigkeit ist dies erst die eine Linie, die Paulus vom Tode des Messias in die Ewigkeit hinaufzieht; eine andre, für ihn nicht minder wichtige, läuft daneben her. Warum hat Gott denn auf so viele Jahrhunderte hinaus seine Schöpfung ihren grausamen Feinden ausgeliefert statt die Sünde sogleich mit allmächtigem Arm zu zerschmettern, warum hat er überhaupt ihre Entstehung zugelassen? Auf die zweite Frage weiß Paulus keine Antwort; es steckt da in seinem Weltbild ein Einschlag von Dualismus, den erst seine Eschatologie mühsam

Christi Tod
unsre Versöh-
nung mit Gott.

überwindet: gekommen ist das Böse nicht von Gott und nicht aus dem Menschen selber, sondern von außen an ihn heran, an den Menschen vielleicht durch den Verführer Satan; aber woher an diesen, der doch nicht von Ewigkeit her als eine Art böser Gott existiert hat? Das andre Warum dagegen erledigt ihm seine jüdische Theologie: Gott hat nicht geholfen, weil der Mensch durch die Übertretung seinem Zorn verfallen war, und weil die Gerechtigkeit, welche Schuld nicht unbestraft läßt, wie die Wahrhaftigkeit, die keine Drohungen zum Spaß ausspricht, Gott verpflichteten, den furchtbaren Ernst seines Zürnens der Welt vor die Augen zu halten. Der Zorn Gottes, trotz aller Langmut und Freundlichkeit, die er im einzelnen betätigte, der entscheidende Zug in seinem Verhalten zu den sündhaften Menschen, hatte bei diesen einen förmlichen Abfall von Gott, offene Auflehnung zur Folge; nicht bloß ab und zu ließen sie sich von der Leidenschaft übermannen, sondern gaben durch alle Arten von Frevel und durch Verleugnung Gottes in dem elendesten Götzendienst ihrem Haß gegen ihn geflissentlich Ausdruck. Gott und die Menschheit liegen seit Adams Fall im offenen Krieg. Die Juden machen davon keine Ausnahme, selbst die nicht, welche die Schuld der Götzenanbetung nie auf sich geladen haben; auch von ihnen gilt der Satz: „Da ist keiner, der Gutes tue“, alle gleich rettungslos der Sünde verfallen, ja, alles Tun aller ist nichts als Sünde! Diesem Zustand hat Christi Tod ein Ende gemacht: er hat Gott versöhnt, seinen Zorn für immer in Liebe verwandelt und dadurch die Wege geebnet, die zu ewigem Frieden zwischen Gott und der Menschheit führen. Diese Versöhnung hat aber nach dem oben Bemerkten durch eine objektive Leistung stattfinden müssen, nicht etwa durch Umstimmung Gottes und Fürbitte: Christus ist als Sühnopfer gestorben, er hat die Strafe für die Sünden der Menschheit auf sich genommen; dadurch ist der Gerechtigkeit Gottes Genüge geschehen. Die Satisfaktionslehre auf Grund der Stellvertretungstheorie ist im paulinischen Gedankengefüge unentbehrlich: nicht bloß uns zu Liebe, sondern an unsrer Statt ist der Erlöser gestorben; als das erste völlig unschuldige Glied der Menschheit in Gottes Augen ein zureichender Ersatz für die nun zu erlassenden Strafen unzähliger Schuldiger. Eine wieder fast abschreckende juristische Rechnerei; allein wieder führt sie uns hinein in die tiefsten religiösen Ideen des Apostels.

Heilsnotwendig-
keit des
Glaubens.

Stellvertretung kann man nämlich nicht leisten ohne Wissen und Willen des Vertretenen. Wie die Erlösung wohl der Menschheit, doch darum noch nicht allen Menschen, z. B. dem Kaiphas und dem Judas nicht, zuteil wird, so wird zwar durch Christi Tod die Menschheit mit Gott versöhnt, aber aus der Menschheit doch auch nur die Personen, die sich von ihm versöhnen lassen, die sich in solche Beziehung zu ihm setzen, daß er sie einschließt in die Schar der von ihm Vertretenen. Diese Beziehung wird hergestellt durch den Glauben, den Glauben an Jesus Christus. Das Geringste in diesem Glauben ist der Akt des Intellekts, der etwa die paulinische Auffassung vom Heils-

werke Christi plausibel findet; hinzukommen muß die Tat des Willens, durch die der Mensch sein ganzes Vertrauen auf Christus setzt, ihm sein Opfer dadurch dankt, daß er sich nun auch ganz in seine Arme wirft, nichts anderes als von ihm abhängig sein will, ihn bittet, sich als seinen Sklaven betrachten zu dürfen. Der Name „Herr“, der im Alten Testament Gotte vorbehalten wird, ist bei Paulus der Lieblingsname für Jesus, ihm noch wichtiger als der Name Messias-Christus, und natürlich für hellenische Hörer des Evangeliums viel leichter zu erklären und sittlich fruchtbar zu machen. Aber Paulus weiß, daß jeder Name und jede Formel bloß ein Stück Wahrheit enthalten. Der Glaube nennt Christum nicht den Herrn im gewöhnlichen Sinn des Worts; er weiß sich durch diesen Herrn befreit nicht zu dem Zweck, daß er in andre Knechtschaft eintrete: dieser „Herr“ verlangt von seinen Knechten nur eine Dienstleistung, daß sie ihn, seinen Geist, seine Unschuld, seine Herrlichkeit der Reihe nach annehmen, daß sie sich mit ihm mehr und mehr vereinigen, dadurch auch untereinander eins werden, lauter Glieder an einem Körper, wo er, Christus, das Haupt darstellt. Die Christumystik, die hier einsetzt, kennt keine Grenzen: an Christum glauben heißt in Christus sein; die lokale Zusammengehörigkeit wird dabei durchaus ernst genommen, mit der Seele im Himmel bei dem verkärten Heiland, oder so, daß dessen Geist, unendlicher Teilung fähig, sich in die Gläubigen auf der Erde herniedersenkt. Gläubig werden heißt Christum nacherleben, Christi Sterben, Christi Auferstehung, Christi Erhöhung zur Rechten Gottes. Der Wandel im Glauben ist ein Vergottungsprozeß, erhaben beschrieben II. Kor. 3, 18: „Wir alle, die wir auf unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln, werden in das gleiche Muster (schon jetzt auf Erden!) umgewandelt von einer Herrlichkeit zur anderen, als von dem Herrn aus, der Geist ist.“ Wer aber so eng mit dem geliebten Sohne Gottes verbunden ist, wie konnte der vor Gott noch Furcht haben, was konnte seinen Frieden stören?

Das Gefühl der Heilssicherheit wird bei Paulus zur Unerschütterlichkeit gesteigert durch seine Gnadenwahltheorie: jeder Gläubige ist nach ewigem Ratschluß Gottes zum Heil auserwählt, so daß jedes Wiederverlieren des Gewonnenen so abenteuerlich wäre wie das Mißlingen eines göttlichen Planes oder ein Irrtum bei dem Allweisen. Die, welche nicht zum Glauben und dadurch zum ewigen Leben, das es außer Christus nicht gibt, gelangen, haben kein Recht sich zu beklagen, sie empfangen im Tod, was ihre Taten wert sind; da sie, nachdem sie dem verdienten Nichts anheimgefallen sind, auch nicht einmal für unser Mitleid existieren, hat der Prädestinarianismus des Paulus nicht den Anstrich von Grausamkeit wie bei späteren Kirchenlehrern, er ist lediglich mächtige Stütze der Heilszuversicht unter denen, die sich mit Christus eins wissen. Nur — kann dieses Wissen nicht Selbsttäuschung sein? Für den Glauben eines Paulus nicht, denn die Anzeichen der Umgestaltung des alten Sündenknechts in einen Christusträger waren zu sicher; ob mir die Sünden vergeben worden

Prädestinations-
gedanken.

sind, ob Gott mich als gerechtfertigt ansieht oder nicht, darüber könnte ich zweifeln; aber nimmermehr darüber, ob ich den Geist Christi empfangen habe, der sich auf verschiedene Weisen, z. B. in Wunderkräften, Zungenreden, Heilungsgaben, Offenbarungen äußert, unter allen Umständen jedoch als das direkte Gegenteil von der Art des fleischlichen Menschen. Während in diesem die Sünde haust und die niedrigsten Begierden entfesselt, hat den Christumenschen die Lust am Guten ergriffen: er kann gar nicht anders als in Christi Fußtapfen den Willen Gottes tun, „das Gute, Schöne, Vollkommene“ (Röm. 12, 2).

Antinomismus.

Hier würde nun ein Judenchrist eingesetzt haben: Ja wohl, nun endlich den Willen Gottes tun, das Gesetz Gottes erfüllen. Doch empört hätte ihm Paulus geantwortet: Zur Freiheit hat Euch Christus befreit, nicht damit Ihr Euch abermals knechten lasset! Seine Stellungnahme frappt zunächst, denn warum soll die Erfüllung des Gesetzes, in dem ja doch Gott seinen Willen offenbart hat, für den Menschen eine unwürdige Sklaverei darstellen, wenn er so stolz darauf ist, Christi, somit erst recht Gottes Knecht zu sein? Aber die Dialektik des Apostels verfährt folgerichtig. Erfüllung des Gesetzes, Tun der Gebote bedeutet in der ganzen Geschichte der Religion, die er übersieht, nur den Erwerb der Gerechtigkeit, des Heils aus eigener Kraft. In einer Religion aber, die alles, Vergebung der Sünden, Fähigkeit das Gute zu tun, Gewinnen von Leben und Seligkeit aus Christi Tod ableitet, auf deren Fahne das „Christus allein“ prangt, bleibt für jene Gesetzesgerechtigkeit kein Platz. Hätte sie auch nur einem Einzigen wirklich ausgereicht zum Heile, so würde dieser ja für sich Christum nicht bedürfen, und damit wäre die Absolutheit des Heils in Christus zerstört. Und nicht einmal ein Sowohl—Auch kann Paulus dulden, etwa ein Gerettetwerden durch Glauben und Halten der Gebote; denn wiederum würde dadurch die Größe des Werkes Christi zerstört, als ob es nur ein Faktor unter anderen wäre, der uns bei der Errettung mit hülfe. Ebenso energisch wie er im Briefe nach Kolossae die dort aufgetauchte Neigung tadelt, einen Kultus von Engeln oder sonstigen überirdischen Mächten zuzulassen, weil es für den Gläubigen nur einen Herrn geben darf, durch den das All besteht und insbesondere wir durch ihn, muß er auch eine Herrschaft des alten Gesetzes neben der Herrschaft des neuen Christusgeistes ausschließen. Daß das Gesetz in seiner Ohnmacht vor Christus keinen Menschen zur wirklichen Erfüllung seiner Ansprüche befördert hat, steht ihm durch die Schriftlehre von der allgemeinen Sündenverderbnis der Menschheit außer Zweifel; daß dies Ohnmächtige plötzlich nach Christus, wo eine Zeit der Kraft für den Menschen angebrochen ist, in der Religion eine unentbehrliche Potenz darstellen sollte, leuchtet ihm erst recht nicht ein. Es ist ja auch kein Bedürfnis nach solchen Krücken mehr vorhanden, wo man durch Christus frei zu laufen gelernt hat. Und mit der Schwierigkeit, die die Zugehörigkeit des Gesetzes zum heiligen Buch ergab, findet sich Paulus durch einen kühnen Handstreich ab: gewiß ist das Mosegesetz mit all seinen Zeremo-

nialgeboten von Gott offenbart und bedeutet wie alle übrige Offenbarung eine großartige Bevorzugung des israelitischen Volkes; aber Gott hat es nicht offenbart in der Meinung, es könne und werde einmal gehalten werden, sondern gerade um durch die von ihm vorausgewußte Unerfüllbarkeit in den Juden die Sehnsucht nach dem Heiland zu erwecken; die geschichtliche Bestimmung des Gesetzes war die eines Erziehers auf Christus hin. Mit Christi Kommen ist die Rolle des Erziehers ausgespielt; das Gesetz gilt nicht mehr, ein Größeres bildet überreichlichen Ersatz. Dies nicht etwa bloß der Form nach, so daß wir als Gläubige zwar all das täten, was das Gesetz vorschreibt, aber nicht darum, weil es im Gesetz steht, sondern weil der Geist Christi es uns eingibt; nein, inhaltlich ist die neue Sittlichkeit und Religion von der durch das Gesetz normierten fundamental unterschieden; alle Leistungen bloß um der Leistung willen wie Beschneidung, Opfer, Reinigkeitsvorschriften sind für den Gläubigen sittlich indifferent oder gar, wenn mit irgend einem Anspruch geübt, gottlos. Was jetzt gut heißen will, muß sich als aus dem Prinzip aller Sittlichkeit, der Liebe zu Gott und zum Nächsten, geflossen erweisen; und nicht von draußen darf ich mir die Maßstäbe für mein Handeln holen, sondern aus meinem Gewissen, das der Geist des Herrn schon nicht irre gehen lassen wird. Weil aus meinem Gewissen allein, kann so der Fall eintreten, daß für mich Sünde ist, was es für einen anderen nicht ist, z. B. teilnehmen an heidnischen Festen, Fleisch essen, Wein trinken: an sich durchaus unanstößig, aber, sobald mein Gewissen daran Anstoß nimmt und ich es trotzdem übe, vielleicht dem Beispiel andrer oder ihrer Lehre, und wenn es auch die eines Apostels oder Engels wäre, folgend, ein Frevel.

Rückwärtsschauend erkennen wir Heutigen, daß ohne die Eliminierung des Mosegesetzes aus der neuen Religion ihre Erhebung zur Weltreligion nicht durchführbar gewesen wäre; eine mit so viel Ballast, wie dies Gesetz ihn mitschleppt, behängte Sittlichkeit hätte die höher entwickelte griechisch-römische Kultur nimmermehr für sich gewonnen. Aber Paulus hat diese Eliminierung nicht aus praktischen Rücksichten vollzogen, um sich die Propaganda zu erleichtern. Eher mag auf ihn, ihm unbewußt, eingewirkt haben ein aus der griechischen Atmosphäre mitgenommenes Gefühl des Respekts für sittliche Ideale und Persönlichkeiten auch in der außerjüdischen Menschheit; er mußte ehrlicherweise (Röm. 2, 14f. u. Phil. 3, 8) im Menschenherzen einen trotz aller Fleischesmacht unausrottbar verbliebenen Zug zum Guten und Edlen anerkennen, sowenig dies Gute und Edle vielleicht mit mosaischen Grundgeboten übereinstimmte. Als Christ aber wird er sich öfter von seinem Gewissen — er nannte es den Geist des Herrn — gezwungen gesehen haben, etwas zu unternehmen was das Gesetz ihm verwehrte, und etwas zu unterlassen was das Gesetz freistellte; daher die Einsicht, daß der Wille Gottes nicht ohne weiteres mit dem im Gesetzesbuchstaben eingeschlossenen Sittenkodex zu identifizieren sei. Allein den Mut zum völligen Bruch mit dem Gesetzesdienst hat er nur aus seiner

Das Christentum
Weltreligion.

Religion gewonnen: die Religion hat hier den kolossalen Aufschwung von der heteronomen Gesetzesknechtschaft des Pharisäismus zu der autonomen Freiheit des Christenmenschen veranlaßt; weil Paulus von seinen religiösen Grundthesen: „Kein Heil außer Christus“ und „Alles Heil allein durch Christus“ nichts abmarkten lassen durfte, mußte der Konkurrent Christi, das Gesetz, gefällt und für das sittliche Handeln des Menschen die alleinige Abhängigkeit von dem Christus in ihm stabilisiert werden. Das „sola fide“ des Paulus, noch heut erbärmlich mißverstanden als ein Ruhepolster für sittliche Trägheit, ist in Wahrheit das Triumphgeschrei der Allianz zwischen Religion und Sittlichkeit, des Sinnes: keine Sittlichkeit mehr ohne Religion, ohne das Gefühl der eigenen Ohnmacht, ohne die Erfahrung vom Widerstreben der Natur, der Begierde wider das Ideal, das Göttliche, ohne Abhängigkeit von Übermenschlichem, von göttlicher Gnade, die mir freiwillig schenkt, was ich zum Heile bedarf; aber ebenso auch keine Religion mehr ohne Sittlichkeit, ohne die Frucht eines neuen Lebens, in der Kraft, in der Freiheit, in der sich selbst überwindenden Liebe.

Neue Christologie des Paulus.

Schlechthin christozentrisch ist die Religion des Paulus, das haben wir bei unsern Wanderungen durch die weiten Kreise seiner Erlösungs- und Versöhnungslehre mit allem, was daran hängt von Vorstellungen über Gott und Mensch, über Gottes Willen und unser Verhältnis zu ihm, deutlich wahrgenommen. Daß der Christus, der so die Welt aus den Angeln hebt, in der Vorstellung des Paulus kein gewöhnlicher Mensch gewesen sein kann, versteht sich von selbst. Zwar von einer übernatürlichen Erzeugung weiß er noch nichts: der Halt seines Glaubens ist nicht was Christus auf Erden gewesen ist, sondern was er nach vollbrachtem Heilswerk geworden ist, der majestätisch im Himmel thronende Gottessohn. Wenn er Christus als Nachkommen Davids ansieht, so hat er das nicht historisch begründen können; für ihn stand a priori fest, daß der Messias Davidide war. Aber Jesus ist nach Paulus doch noch etwas anderes als ein mit den höchsten Aufträgen Gottes ausgestatteter später Sproß des glorreichen Königshauses, er hat als Sohn Gottes längst, ehe es Menschen gab, im Himmel existiert. Auch in die Geschichte hat er bereits in Urzeiten eingegriffen: der Felsen, aus dem beim Zug durch die Wüste, so oft Moses mit dem Stab daran schlug, Wasser für das dürstende Volk quoll, und der so wunderbar immer zur Stelle war, wenn Wasser fehlte, war der Christus (I. Kor. 10, 4); den Urmenschen, den Gott sich zum Ebenbilde (Genes. 1, 26) erschuf, scheint Paulus auf Christus gedeutet zu haben; Christi Teilnahme an der Welterschöpfung wird I. Kor. 8, 6 unleugbar vorausgesetzt. Kräftiger noch betont der Kolosserbrief die kosmologische Bedeutung Christi, wo er der „Erstgeborene aller Kreatur“ heißt, übergeordnet als solcher schon allem, was von unsichtbaren Mächten und Gewalten Einfluß auf unser Schicksal üben könnte. Aber auch im Philipperbrief Kap. 2 wird unzweideutig die Präexistenz Christi Jesu in Gottesgestalt gelehrt: erst als die Zeit gekommen war, legte er diese ab und nahm als Mensch Knechtsgestalt an, um

in demütigem Gehorsam zugleich sich den Lohn der Erhebung zum „Herrn“ zu verdienen und uns ein Vorbild zu hinterlassen. Die Kombination derartiger Aussagen mit der tiefsinnigen Idee Röm. 5, 12 ff., wo Christus als zweiter Adam eingeführt wird, von dem lauter Gerechte und Selige abstammen, wie von dem ersten lauter Sünder und Kinder des Verderbens, liegt nahe. Christus ist der Himmelsmensch, um den her Gott als Trabanten die übrigen Himmelsheere schuf, wie um seinen Schatten, unsern Stammvater Adam, die Erde und die sonstige sichtbare Welt; ein Mensch wie wir, bestehend aus Seele und Leib, aber beides von himmlischer Substanz, von eben der Substanz, die in der Vollendungszeit auch die unsre sein wird. Ihn hat Gott bei allen seinen Werken als Mittelperson herangezogen; das größte von diesen hat er in der kurzen Zwischenperiode, die er auf Erden zugebracht hat, vollendet: wenn ein so ungeheurer, durch nichts als Liebe motivierter Verzicht schon in seinem Geborenwerden, erst recht in seinem Sterben zum Ausdruck kommt, begreifen wir eher die ungeheuren Wirkungen seiner Menschwerdung und seines Kreuzestodes. Hier scheint Paulus freilich schon mit mythologischen Gedanken zu arbeiten. Indes er verläßt den Boden der spätjüdischen Engel- und Geisterlehre nicht; für sein Empfinden, das wir nicht mit dem heutigen verwechseln dürfen, hält er die Grenzlinie zwischen Gott und Christus streng inne. Er hat Christus niemals Gott genannt, ihm nicht die gleichen Ehren wie Gotte zuerkannt. Es bleibt dabei: Gegenstand unsrer Anbetung bloß Gott, Gott der letzte Grund und das letzte Ziel von allem; Christus die vornehmste unter den vermittelnden Kräften, der, durch den das All aus Gott herausgeführt worden ist zur Sonderexistenz, der, durch den es einst wieder in Gott zurückgehoben werden soll, wenn alles Sondersein aufhört. Wundersame Spekulationen, aber erklärt durch das Verlangen, den Heilsmittler in einer dem Heile selber entsprechenden Größe vorzustellen, und im Grunde gerade in der Überschreitung der spezifisch religiösen Interessensphäre folgerichtig: konnte der Christus, dem die ganze Welt einst ihre Erlösung verdanken wird, kleiner sein als die Welt, wirklich nur wie jeder Mensch ein Stücklein Welt? Dabei für Paulus bezeichnend, daß er sich nicht mit der physischen Größe seines Heilands begnügt, sondern den Hauptakzent auf die ethische legt: darin gerade ist Christus das reine Gegenstück zum Satan.

Das ist in den Grundzügen das Evangelium des Paulus und seine Theologie. Es fehlt nicht an Disharmonieen; bisweilen tauchen noch Überreste jüdischer Denkweise auf, die in das neue Gebilde schlecht passen, vor allem mehrfache Hinweise auf die gerechte Vergeltung, die am jüngsten Tage einen jeden, Gute wie Böse, treffen solle. Daß Paulus so inkonsequent ist, seine jungen Gemeinden in Fällen der Ratlosigkeit gegenüber sittlichen Problemen nicht auf ihren Geist zu verweisen, sondern ihnen fast in der Form streng formulierter Gebote seine eignen Überzeugungen aufzulegen, daß er die Tatsache eines allmählichen Hineinwachsens aus dem

Der Paulinismus
kein fertiges
theologisches
System.

Fleischeswesen in das Leben nach dem Geist, obwohl sie zum System wenig paßte, hinnahm und sich bescheiden vor den Tatsachen beugte, ehrt ihn nur. Befangenheit in allgemeinen Vorurteilen seiner Zeit, wie das der Unterordnung des Weibes unter den Mann — trotzdem I. Kor. 7, 2—16 immer wieder gleiche Rechte und gleiche Pflichten für Weib und Mann! — oder das der Dämonenfurcht, und in speziellen, die seine Religiosität in ihm erzeugte, wird man ihm billigerweise nicht schwer anrechnen. Ohne Einseitigkeiten geht bei Menschen so ungemeine Konzentration von Kraft nicht vonstatten: so unterschätzt Paulus das sittliche Vermögen des natürlichen Menschen und stellt sein vorchristliches Leben Röm. 7 (natürlich erst unter späterer Beleuchtung) als einen hoffnungslosen Kampf zwischen gutem Wollen und bösem Tun dar — was er schon durch Phil. 3, 6 selber widerlegt. Seine Verachtung des Fleischeswesens, kurz gesagt alles dessen, was der Mensch unmöglich in den Endzustand bei Gott mit hinübernehmen kann, was auch bloß durch den Sündenfall Adams Bestandteil der menschlichen Natur geworden ist, verführt ihn dazu, z. B. I. Kor. 7 von der Ehe recht geringschätzig zu sprechen, die er nur als Schutzmaßregel gegen Unzucht würdigt. Sehr massive Vorstellungen von fast zauberhafter Wirkung eines Exkommunikationsdekrets verrät er I. Kor. 5, 4 f.; Taufe und Abendmahl als eigentliche Sakramente, heilige Handlungen mit physisch-sittlicher Wirkung auf jeden Teilnehmer hat er, durch seine Christumystik unterstützt, die in beiden eine unmittelbar persönliche Vereinigung des Menschen mit dem Erhöhten erlebte, in den Mittelpunkt eines neuen Kultus gerückt; ich zweifle nicht, daß er auch von feierlicher Handauflegung unter Anrufung des Namens Christus eine Übertragung höherer Kraft auf das Objekt erwartete: — rühmt er sich doch auch selber im Streite mit judaistischen Gegnern, Zeichen und Wunder getan zu haben, Exorzisationen werden darunter in vorderster Reihe stehen. Aber gefährliche Wirkungen dieses Wunderglaubens sind bei ihm ausgeschlossen durch die Überordnung der Liebe, die nicht bloß das höchste Ziel alles Strebens unter den Gläubigen bleiben soll, sondern auch den allein zweifellosen Prüfstein für die Echtheit aller sonstigen religiösen Erlebnisse und Betätigungen bildet, die sogar noch größer ist als Glauben und Hoffen. Und sein sittliches Empfinden ist durchweg feiner als sein ethisches Denken; denn I. Kor. 7, 11. 14 verrät er unbewußt, wie er Mann und Weib in der Ehe als von einem Bande des Friedens umschlossen und ihre Beziehungen zu einander als so heilig ansieht wie die einer Mutter zu ihrem Kind.

Verhältnis des
Paulinismus zur
Religion Jesu.

Wenn wir endlich die Religion des Paulus mit der Religion Jesu vergleichen, so ist der erste Eindruck allerdings der einer weiten Differenz. Der großartigen Einfachheit und Unmittelbarkeit bei Jesus steht bei Paulus eine komplizierte Systematik gegenüber, eine mit unzähligen Syllogismen operierende Theologie, die besonders unglücklich in den von uns beiseite gelassenen Schriftbeweisen alle Fehler jüdischer Schriftgelehrsam-

keit aufhäuft. Zu den christologischen Konstruktionen des Paulus liegt bei Jesus kein Ansatz vor: einen Gott, dessen Zorn erst durch riesige Opfer eines Vertreters der Menschheit versöhnt werden müsse, kennt er nicht, sein Gott ist in jedem Augenblick ohne Gegenleistung bereit, jedes Menschenkind zu erlösen. Daneben gibt es andererseits jedoch Punkte, wo Paulus als der Fortgeschrittenere erscheint: die Heidenmission ebenso wie die Abschaffung des Mosegesetzes als einer nur für eine gewisse Zeit zur Erziehung getroffenen Einrichtung hat Jesus noch nicht ins Auge gefaßt. Aber sind auch der Differenzen zwischen beiden nicht wenige, dennoch hat Paulus den Meister, den er mit leiblichem Auge nie geschaut, besser verstanden als die Zwölfe, dennoch ist er der Erbe seines echten Geistes. Die Fülle dessen, was er zum Evangelium Jesu hinzugebracht hat, bezeugt ihm, daß er nicht bloß nachspricht, sondern weiterarbeitet und für neue Aufgaben neue Lösungen findet; und daß seine Individualität in der Art, wie er's angreift, kräftig heraustritt, bezeugt der neuen Religion schon in ihrem ersten Entwicklungsstadium, daß sie nicht wie der Islam eine einfür-allemal fertige, bewegungsunfähige Masse ist, sondern eine neuentdeckte Triebkraft, die gar nicht genug verschiedene Formen und Arten ihrer Verwendung finden kann, eine geschichtliche Größe, die wie alles Geschichtliche wächst und sich wandelt, eine Religion für freie Geister. Und in der Hauptsache ist Paulus mit Jesus eins. Es ist doch auch bei ihm Gott der Vater, den wir nicht mehr zu fürchten haben, und der für alles und alle in der Welt zuletzt sein eignes Wesen als Heimstatt bestimmt hat; auch bei ihm jeder, der glauben will, Gotte willkommen; auch ihm die Reichshoffnung nicht ein erwünschtes Feld, die Phantasie spazieren zu führen, sondern erledigt mit der Gewißheit, daß wir zu Christus kommen und mit Gott eins sein werden, bald definitiv wie schon jetzt in der Hauptsache; auch ihm Religion und Sittlichkeit zu untrennbarer Einheit verbunden durch die Liebe, die der Geist in uns wirkt, und die mit allen niedrigen Trieben auch den gefährlichsten, die Liebe zum eignen Fleisch, verzehrt. Höchstens darin spüren wir bei Paulus eine leise Neigung zum Einschränken, daß er so selten die Liebe gegen jedermann, so viel häufiger die gegen die Heilsgenossen, die „Brüder“, einprägt und an Stellen wie I. Kor. 5. 6 fast in gleichgültigem Tone von „denen da draußen“ und ihren Lastern redet. Wie tief gleichwohl in ihm die Liebe zu seinem Volke saß, hat er Röm. 9, 3 gerade in einer fast blasphemischen Hyperbel aufs rührendste kundgegeben, und was anders als Liebe zu den Heiden hat ihn denn hinausgetrieben in die Welt? Wer seine Abstriche vom Evangelium Jesu und seine Zutaten dazu wägt, soll beachten, daß Paulus dies Evangelium inmitten einer fremden Welt in Verteidigung und im Angriff vertritt, und daß die harte Wirklichkeit ihn nötigt, vom Ideal, weil er wahr und nüchtern bleiben will, einiges nachzulassen. Für den halbwegs Unbefangenen ist es schwer, zu verkennen, daß der Schöpfer Jesus ist, Paulus der Empfänger. Jesus reicht den Goldbarren hin; Paulus prägt ihn in glühendem Feuer zu edler Münze

aus; schon bei der Umschmelzung geht einiges verloren; die Münze muß, um Gangbarkeit zu gewinnen, sich dem herrschenden Geschmack anpassen, und das Schicksal, abgegriffen zu werden, bleibt ihr nicht erspart. Die Aufgabe, die Jesus sich gestellt hatte, die Welt für Gott und den wahren Gott für die Welt zu erobern, die hat Paulus in einem langen Arbeitsleben kraftvoll in Angriff genommen, seines Meisters getreuester Schüler, außer in dem einen, daß er der metaphysischen Spekulation über die Person des Christus, seine Übermenschlichkeit und seine Gottähnlichkeit das Feld eröffnete, wo Jesus bloß Verständnis und Liebe für seine Sache wünschte.

Paulus großen-
teils un-
verstanden.

V. Das Durchschnittschristentum in den alten Gemeinden.

Um eine Religion zu verstehen, reicht es aber nicht aus, sie in ihren großen Vertretern anzuschauen; man muß auch die Formen beobachten, die sie bei dem Durchschnitt ihrer Anhänger annimmt. Der Abstand zwischen dem religiösen Niveau einer paulinischen Christengemeinde — wie wir sie aus den Briefen des Apostels ja ziemlich genau kennen lernen — und dem des Apostels selber war gewaltig. Wohl das meiste von seinen Theologumenen haben die wenig gebildeten Hellenen und Syrer, die im ersten Jahrhundert unter den Christen weit überwogen, unverstanden hingegenommen: immerhin hatte es die Wirkung, ihnen den Eindruck eines imposanten Reichtums an Gedanken und eines Hochflugs der Anschauungen zu erwecken, wie ihn die Sendboten anderer Religionen nicht aufzuweisen vermochten. Schlechthin niemand konnte sich alles, was Paulus gedacht hatte, aneignen, noch heute hat ja die Christenheit nicht den gesamten Stoff aufgearbeitet, den die beiden Gewaltigen am Anfang, Jesus und Paulus, hinterlassen haben: aber für jeden war etwas da, was ihn besonders fesselte, diesem die Phantasie, jenem das Gemüt, diesem den reflektierenden Verstand, jenem das Gewissen.

Äußerungen der
Frömmigkeit in
den Gemeinden.

Am stärksten anziehend und überzeugend haben gewirkt das Bild der gloriosen Zukunft, die Sicherheit des angebotenen Heils, die Äußerungen des neuen Geistes. Wenn da ein schlichter Handwerksmann plötzlich von einer höheren Gewalt ergriffen wurde, so daß er aufstand und zu den Genossen redete nicht in der Sprache der Straße, die sonst sein eigen war, und von den täglichen Nöten, sondern wie ein Meister des Worts, wie ein gottbegnadeter Dichter halb in Rhythmen von der Schönheit des Paradieses, von der Herrlichkeit der oberen Welt, wenn selbst ein armes Weib erzählen konnte, wie sie entrückt worden sei hinauf zu dem Herrn hinweg über alle Himmel, und wenn dieser Enthusiasmus vor den Augen des skeptischen Zuschauers auf einmal von dem einen auf die übrigen übersprang und Kräfte entband, von denen vorher niemals etwas sichtbar gewesen, dann hatte die neue „Lehre“ für jene Generation und jene Kreise den vollgültigen Beweis ihrer Wahrheit geliefert.

Über die Vermittlung mit den alten religiösen Vorstellungen, die man

mitgebracht hatte, zerbrach man sich nicht den Kopf: die Hauptstichworte des Evangeliums hielt man fest und rechnete darauf, daß mit der Zeit das Dunkle hell werden würde. Daß in den Gemeindeversammlungen der Christen, die mindestens einmal wöchentlich, am Tage des Herrn, alle an einem Orte wohnenden Gläubigen vereinigten — während sich sonst zu täglichen Erbauungsstunden kleinere Abteilungen, sog. Hausgemeinden, abends zusammenfanden —, kein Unterschied von arm und reich, von vornehm und gering, von Herr und Sklave zu Recht bestand, höchstens der durch die natürliche Pietät gebotene von alt und jung, von Lehrer und Schüler, war bei der Seltenheit wahrhaft demokratischer Vereine in jener Zeit vor den Augen der Niedrigen eine wirksame Empfehlung; die brüderliche Liebe, mit der in der Gemeinde für jedes Mitglied, das in Not geriet, gesorgt wurde, warb ihr allerwegen Freunde, und der Ernst, mit dem man dort auf ehrbaren Wandel drang und seelsorgerlich denen beistand, denen es sauer wurde von der Welt loszukommen, fesselte die Besten. Und auch wenn eine Gemeinde von ihrem Stifter früh sich selbst überlassen wurde, war sie ja doch nicht ganz auf sich selbst gestellt und auf die immerhin fragliche Verlässlichkeit des in ihr erschienenen Geistes; einige von den heiligen Büchern Israels waren ihr sofort ausgeliefert worden; von denen ging ein eigener Reiz aus, teils durch die edle Frömmigkeit, die sie lehrten, teils durch ihre fremdartige Darstellungsform, die verhinderte, daß man ihrer rasch überdrüssig wurde. Die Hilfe, die das aus dem jüdischen Mutterboden mitgenommene Alte Testament bei der Christianisierung der hellenischen Welt, u. a. zur Herstellung einer gemeinsamen neuen religiösen Sprache, geleistet hat, kann kaum zu hoch eingeschätzt werden. Sorgten schon diese Bücher dafür, daß es an Erbauungstoff nicht fehlte, selbst wenn der Geist einmal ausblieb, so bot der Synagogengottesdienst noch allerhand anderes, was man gern übernahm, liturgische Formeln, Gebete, kultische Bräuche, wobei bloß keineswegs immer Paulus der Vermittler gewesen sein muß.

Die Urformen einer gemeindlichen Organisation finden sich ganz früh: Gemeingefühl. Vorsteher, die die Gemeinde nach außen repräsentierten, den Verkehr mit anderen Gemeinden vermittelten, auch die Korrespondenz etwa mit dem Apostel-Stifter, und für Ordnung in den Versammlungen sorgten, wohl auch männliche und weibliche Helfer, die sich der Pflege von Armen, Kranken, Fremden widmeten; in der Regel werden die Erstbekehrten eine Art Beirat der Vorsteher in wichtigen Fragen gebildet haben. Paulus tat das Mögliche, um das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller Gemeinden, aller Gläubigen überhaupt zu stärken, praktisch durch die Sammlungen für Jerusalem, theoretisch durch seine Lehre von dem einen Leibe, dem wir alle als Glieder angehören. So zeigt sich denn auch das Gefühl der Verantwortlichkeit nicht bloß der Gemeinde für ihre Mitglieder, sondern der einen Gemeinde für die übrigen mit, ein christliches Gemeinbewußtsein in gesunder Entwicklung, wie u. a. der 1. Clemensbrief bestätigt, in

dem kurz vor dem Jahre 100 die römische Gemeinde der korinthischen ernst ins Gewissen redet wegen der Unruhen, die dort durch Unbotmäßigkeit „der Jungen“ hervorgerufen waren.

Sittlichkeit.

Daß gewisse sittliche Vorstellungen der Hellenen dem neuen Geist besonders zähen Widerstand leisteten, daß erst recht in der Praxis das alte Wesen, Unzucht, Schwelgerei sogar bei den heiligen Mahlzeiten, Habsucht, Rachbegierde, Eitelkeit usw. gar langsam dem neuen Geiste wichen, hat Paulus mit Kummer wahrgenommen und durch unermüdliches Zureden dem entgegengearbeitet. Bedenkliche Folgeerscheinungen des Übertritts zur neuen Religion wie die Faulenzerei, da täglich die Weltumwandlung erwartet wurde, oder die Eifersucht zwischen den verschiedenen Charismatischen, oder der Hochmut der vermeintlich vom Geist sonderlich Bedachten, sind ihm auch nicht entgangen. Eine andre Gefahr, die sein Sakramentsbegriff unter den Korinthern herbeiführte, hat er merkwürdigerweise nicht als solche gewürdigt: dort ließen sich Leute für verstorbene Angehörige taufen, um den Toten dadurch noch den Segen der Taufe, die mit dem Geist ausstattet und den Eintritt ins Reich freigibt, zu verschaffen, eine durch die Stellvertretungstheorie des Apostels ja leicht beschönigte Superstition — als ob ein religiöser (und sittlicher) Akt im Christentum, wo alles nur als Frucht der Gesinnung gewürdigt wird, jemandem zugerechnet werden könnte, der von der Sache nichts weiß, geschweige daß er sie aus seinem Herzen erzeugt!

Saat auf Hoffnung, hieß es auch hier: mehr in dem Neuen, Unerhörten, Heroischen bewies in den alten Gemeinden sich die Kraft des Geistes, als in der gleichmäßigen Hebung des gesamten sittlichen Lebens über die bisherige Stufe hinaus. Mut im Bekennen, wo der Haß der Juden Verfolgungen über die Gemeinde brachte, eine förmliche Märtyrerrabie, wie der Römerbrief des Ignatius sie kennen lehrt, große Opfer für Werke der Liebe, Akte entsagender Größe wie die, daß ein Brautpaar beschloß, ohne Konzession an Fleisch und Welt in Jungfräulichkeit lebenslang beisammen zu bleiben, dergleichen drängt sich uns im Bilde der alten Christen lebhafter auf als das, was Paulus mit dem Satze: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur“ verlangt, die Umwandlung des gesamten Menschen nach dem Bilde des Idealmenschen.

Paulinische
Elemente in aller
Theologie der
ältesten Kirche.

VI. Die Entwicklung der paulinischen Theologie in den beiden nächsten Generationen. Die literarische Hinterlassenschaft der beiden Generationen nach Paulus, die noch mit einigem Recht dem apostolischen Zeitalter zugerechnet werden dürfen, bestätigt in erster Linie die fast unheimliche Macht, die ein Mensch über die Massen gewinnen kann. Jedes Schriftchen aus der nachpaulinischen Zeit verrät, wenngleich in sehr verschiedenem Grade, den Einfluß des Paulus. Zwar hat der Haß, mit dem er im Leben zu kämpfen gehabt, den Toten nicht verschont: die pseudoclementinischen Romane, deren Grundstock uralt sein

dürfte, zeichnen unter dem Namen des Magiers Simon eine Karikatur des Paulus, den der echte Gottesbote Petrus von Ort zu Ort jagt und zuletzt vernichtet, und die Apokalypse des Johannes (ca. 95) atmet auch in den nicht direkt aus jüdischen Quellen übernommenen Bestandteilen jüdischen Geist, wie vollends die Farbe ihrer Hoffnungen durchaus jüdisch ist. Im Jakobusbrief (ca. 130) wird die Herleitung des Heils aus dem Glauben allein als vernunft- und schriftwidrig bekämpft, weil Glauben auch die Dämonen haben könnten: „Glaube und Werke“ soll das Programm des wahren Frommen lauten; da wird Paulus fast so gröblich mißverstanden, wie bei Pseudo-Clemens mißhandelt. Was aber alle schweigend von ihm übernehmen, ist Heidenmission und Aufhebung des Mosegesetzes; und auch das ist paulinisch, daß die Apokalypse die neue Religion als den Glauben an Christus definiert, daß Christus ihr nicht bloß der König der Könige und Herr der Herren, sondern sogar der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende ist.

Freundlicher zur gesamten paulinischen Theologie stellen sich die drei Synoptiker; der Tod Jesu als Lösegeld für viele, Worte wie Marc. 13, 10: zuvor muß das Evangelium an alle Heiden verkündigt werden, gehören in das Programm des Paulus; vollends in seinem Sinne gestaltet ist die Geschichte von der Tempelsteuer, die Jesus für sich und Petrus entrichtet, trotzdem sie als Söhne frei sind, bloß um niemandem Anstoß zu geben Matth. 17, 24 ff.; in Lukas ist der Paulusschüler ja nie bestritten worden. Einzelne judaistische Reste in der synoptischen Überlieferung wie Luk. 16, 17, Matth. 5, 19, gegen die Paulus Protest eingelegt haben würde, beweisen vielmehr, daß man zur Zeit der Redaktion von Matthäus und Lukas solche Worte von der Unverletzlichkeit jedes Tüpfelchens im Gesetz nicht mehr ernst nahm; die Frage war praktisch längst erledigt.

Paulinischer
Einschlag in den
synoptischen
Evangelien.

Bei der eigentlich deuteropaulinischen Literatur, zu der außer den pseudo-paulinischen Briefen und dem Hebräer- und dem Barnabasbrief auch der erste Petrus- und der erste Clemensbrief gehören, überwiegt die Anlehnung an paulinische Anschauungen weit das Bedürfnis und die Fähigkeit eigner theologischer Produktion. Einzelne Erweiterungen erfährt der Paulinismus zwar, wie in 1. Petr. durch das Theologumenon von Jesu Höllenfahrt, bei Barnabas durch den schroffen Antijudaismus, der mit Hilfe schrankenloser Allegorese alle Zeremonialvorschriften aus dem Mosegesetz fortdisputiert, so daß nicht das Gesetz durch Christus aufgehoben werden mußte, sondern nur das geistliche Verständnis anstatt des buchstäblichen, grobjüdischen durchzuführen war. Im ganzen aber wollen jene Autoren bloß einzelne Sonderinteressen ihrer Gemeinden, ihrer Zeit, ihres eigenen Gesichtskreises nach paulinischer Methode und von seinen Voraussetzungen aus besprechen; es bildet sich zumal gegen Ende der Periode, wo die Beschäftigung mit den Briefen des Paulus zunahm, eine Art paulinischer Phraseologie, bisweilen wunderlich gemischt mit anderen Typen. Die Motive zum Schreiben sind durchweg praktische, die Glaubensgenossen zu stärken im Streit um

Deuteropauli-
nische Briefe.

ihre gute Sache wider jüdische und heidnische Gegner, ihnen Waffen dazureichen zu eigener Verteidigung ihrer Religion gegen fremde Angriffe, auf Ordnung, Zucht, Ruhe neben den spezifisch christlichen Tugenden in den Gemeinden zu dringen und — so die „Apostellehre“ — in möglichst schlichter Form, katechismusartig zusammenzustellen, was ein Christ wissen soll über seine sittlichen Pflichten, über den Kultus sowie die Einrichtungen in der Gemeinde, natürlich immer unter kräftiger Verweisung auf den himmlischen Lohn aller Treue.

Das vierte
Evangelium.

Indes eine wirklich originelle Gestalt treffen wir noch in diesem Kreise von Hilfsarbeitern an; es ist der Unbekannte, der das 4. Evangelium und wohl auch den 1. Johannesbrief geschrieben hat. Daß diese Werke auf griechischem Boden und erst im 2. Jahrhundert entstanden, daß sie dem nach Asien übergesiedelten Apostel Johannes zugeschrieben worden sind und auch selbst als Vermächtnis eines Lieblingsjüngers, der Jesu ins Herz geschaut hat, also als höhere Wahrheit angesehen sein wollen, steht wohl außer Zweifel: halb Abhängigkeit von den älteren Evangelien und von Paulus charakterisiert sie, halb Gegensatz zu ihnen; zwar kein feindseliger, aber im Sinne eines Überbietens durch die Entfernung auch der letzten Hüllen. Es ist für den Verfasser bezeichnend, daß er diese Enthüllung in einer Art von Geheimsprache vornimmt, die dem nicht ganz in sie eingeweihten Leser fortwährend Rätsel aufgibt; eigentliche und bildliche Rede fließen ineinander über, selbst die mitgeteilten Tatsachen sind nur Einkleidung von Gedanken, und die Fremdartigkeit des feierlich monotonen Stils wird für uns erhöht durch den Wechsel von breiten Wiederholungen und abruptem Fallenlassen des Themas. Der „Theologe“ Johannes steht auf den Schultern des Paulus; von den Juden redet er, obwohl er dem Blute nach sicher zu ihnen gehört, nur in der dritten Person als von den Anhängern einer fremden Religion; Auseinandersetzungen über die Gültigkeit des Mosegesetzes sind überflüssig, alles Heil kommt durch Christus allein und hängt am Glauben. Den Spiritualismus des Paulus, die Verachtung des Fleisches und alles Vergänglichen scheint er noch stärker zu betonen als dieser. Aber die religionsgeschichtlich bedeutsamen Differenzen sind etwa folgende: die größere Hälfte der theologischen Hilfskonstruktionen des Paulus, so die von der Versöhnung Gottes durch den Sühnetod Christi, von dessen stellvertretender Leistung, von dem Prozeß zwischen Christus und der Sünde, beseitigt Johannes mit feinem Takt, lauter Stücke, die als echte Produkte jüdischer Schriftgelehrsamkeit das hellenische Denken viel mehr abstoßen als gewinnen mußten. Um so energischer vertritt er die Christismystik: Christus in uns und wir in ihm, wie die Reben im Weinstock. Er spinnt sie weiter aus, so daß es sogar zu pantheistisch klingenden Äußerungen bei ihm kommt und man fast keinen Platz für ein wirklich seiendes Böses in der Welt findet. Aber andererseits erleichtert er es dem Leser auch wieder, den erhöhten Christus zur Rechten Gottes thronend sich vorzu-

stellen und zugleich die Herzen der Gläubigen erfüllend; nach Johannes läßt sich der auferstandene Christus auf Erden durch den „Parakleten“, den himmlischen Helfergeist, vertreten, der nichts aus sich nehmen wird, sondern nur was der Sohn ihm darreicht, der aber zugleich ein Prinzip des Fortschritts darstellt, insofern er Dinge, die Christus nicht von Anfang an mitzuteilen für gut fand, zur rechten Zeit verkünden wird: eine hochwichtige Idee, die eine Entwicklung im Christentum, ein Hineinwachsen in immer neue Wahrheit für alle Zukunft rechtfertigt. Nach dem unbekannten Verfasser hat der Jesus der Geschichte, d. h. der synoptischen Evangelien, noch nicht das letzte Wort göttlicher Offenbarung gesprochen. Von eschatologischem Drang ist bei Johannes nichts mehr zu spüren; die Vollendungszeit ist für alle, die Christum besitzen, schon jetzt angebrochen; an einen bestimmten Ort ist die Vollendung überhaupt nicht gebunden, ist sie doch etwas rein Geistiges, die vollkommene Gemeinschaft mit Gott, das „Gott Schauen“: Glaube und Hoffnung sind hier nahezu eins.

In der Christologie geht Johannes einen Schritt über Paulus hinaus in der Annäherung Christi an Gott; „alles was der Vater hat, ist mein“, darf der auf Erden wandelnde Jesus sprechen, und: „ich und der Vater sind eins“. Zugleich verleiht er dem präexistenten Gottessohn einen neuen Rang in der himmlischen Hierarchie; er ist der „Logos“, der nicht bloß der Erstgeborene heißt unter vielen Brüdern, sondern der Einzige („monogenes“), der nicht nur der Erstling aller Kreatur ist, sondern im Anfang schon da war: die göttliche Vernunft, die Weltidee, nicht bloß der Idealmensch, das Licht und das Leben, seit Ewigkeit bei Gott, ja sogar selber Gott. Allerdings nur „ein Gott“, während der Vater „Gott“ bleibt; unablässig wird betont, daß Jesus alles, was er hat, vom Vater empfangen habe, daß ihn der Vater in die Welt gesandt hat, damit er den Menschen, die nicht aus der Welt sind, sondern etwas vom Wesen des Logos an sich tragen, den Vater offenbare, und hierdurch die Liebe edelster Art, wie sie zwischen dem Vater und dem Sohn besteht, auch von ihnen Besitz ergreife. Den später in Nicäa (s. S. 121 f.) zur Annahme gelangten terminus der Homousie, der Wesensgleichheit von Vater und Sohn, hätte Johannes ungern akzeptiert, weil ihm alles daran liegt, einen Unterschied zwischen beiden festzuhalten, der ihm allein die irdische Episode im Leben des Logos begreiflich macht: Gott hat niemand je gesehen; damit dennoch die Menschen den Zugang zu ihm fänden, mußte der Logos, der den Vater so genau wie sich selber kennt und seinem Wesen nach der sichtbaren Welt, die ihm ihre Entstehung verdankt, nicht so völlig fern steht, Fleisch werden und unter uns wohnen und seine Herrlichkeit uns enthüllen, durch die für uns zuletzt ja die volle Majestät des Vaters hindurchleuchtet. Mit der Einführung des Logosbegriffs, den er der griechischen Philosophie entnommen hat, hat Johannes hellenischem Denken eine gewaltige Konzession gemacht; den vornehmsten Philosophen, die über die jüdischen Engelklassen und Dämonenheere lächelten, imponierte

Logos-
Christologie.

diese Konstruktion; auch die Unbefangenheit, mit der Johannes die Fleischwerdung seiner Idee (eigentlich der Gottheit in ihrer der Welt zugewandten Seite, des Weltplans als Objekts göttlichen Entzückens und Subjekts einer göttlich schöpferischen Tätigkeit) lediglich konstatiert, ohne Grübeleien über das Wie oder ein Zweifeln an der Möglichkeit zuzulassen, hatte einen großartigeren Anstrich als die dem griechischen Volksgeschmack entgegenkommenden halb rationalistischen, halb mythologisierenden Versuche bei Matthäus und Lukas, die Doppelnatur Christi, das Gottmenschliche in ihm von dem Akt seiner Erzeugung her zu erklären. Und wenn Christus ja der eigentliche Gegenstand christlichen Glaubens ist und die Höhe einer Religion sich nach der Höhe dessen richtet, der ihr Gegenstand ist, so scheint Johannes am kühnsten die Göttlichkeit der christlichen Religion verfochten zu haben mit seiner Logostheorie, die ihn doch nicht vergessen ließ, daß wir nicht bloß Allmacht, Wahrheit, Gerechtigkeit, Leben in unserm Gott brauchen, sondern mehr als das alles, für Religion wie Sittlichkeit die Liebe.

Trinitätsidee.

Allein Johannes ist auch der eigentliche Schöpfer des Trinitätsgedankens, denn indem bei ihm von Kap. 14, 16 an neben Vater und Sohn-Logos als vollkommener Ersatz des zu Gott zurückgekehrten Sohnes der Paraklet tritt, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und unsichtbar das Werk des Sohnes in der Welt fortführt, ist die Dreiheit von Personen fertig, die für unser Wissen oder Ahnen das Göttliche darstellen, an die sich unser Glaube hängt, auf die wir unsre Hoffnung richten, an die wir uns wenden in unsern Gebeten. Wir können uns nicht wundern, daß man alsbald auch die Taufe vollzog auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, statt, wie ursprünglich, auf den Namen des Herrn Christus. Der Gott der Christen war nun der trinitarische, ein Mittelding zwischen dem Monotheismus des Alten Testaments wie Jesu selber auf der einen Seite und dem Polytheismus der Heiden wie dem Pantheismus der Zeitphilosophie auf der andern. Indes wie immer heut diese Entwicklung des Gottesbegriffs von Jesus bis Johannes gewertet werden mag: dem Zeugnis der Geschichte gegenüber kann man nicht leugnen, daß sie auf lange Zeit der Religion selber im Christentum furchtbaren Schaden gebracht hat. Denn die Unausdenkbarkeit dieses dreieinigen Gottes hat die Geister in metaphysischen Tifteleien festgehalten, die die Interessen der Religion und der Ethik schwerlich förderten: wieder kam die Rechenkunst und der dialektische Scharfsinn, den Jesus aus der Religion, wie die Krämer aus dem Tempel, hatte ausgehen wollen, auf den vornehmsten Platz in der Religionslehre, wieder wurde über der Verzehntung von Minze, Dill und Kümmel die Hauptsache in der Offenbarung zurückgesetzt, das freie Genießen des religiösen Friedens und das fröhliche Arbeiten an dem Werk der sittlichen Erneuerung.

Vorzug des
johanneischen
Christusbildes
vor dem
paulinischen.

Paulus hat mit seiner verhängnisvollen, wenn auch noch so groß gedachten Übertragung der Prädikate, die Jesus dem Evangelium zuwies,

auf den Bringer des Evangeliums die Vergottung Christi begonnen, Johannes hat sie weiter geführt fast bis ans Ende: leider haben die Theologen der folgenden Jahrhunderte gerade da sich auch mit Johannes noch nicht zufrieden gegeben. In der gleichgültigen Kälte, mit der Johannes spricht von denen, die nicht glauben, von „der Welt“, für die Jesus — obwohl durch ihn alles geschaffen worden ist, Joh. 1, 2 wie bei Paulus — nicht einmal mehr ein Wort der Fürbitte einlegt, zeigt sich eine peinliche Steigerung der schon bei Paulus beobachteten Verengung der Nächstenliebe. Indes als großer Vorzug der johanneischen Theologie vor der paulinischen bleibt außer der erwähnten Vereinfachung und Konzentration doch noch ein Punkt übrig, der zugleich klar macht, warum Johannes seine Lehre nicht etwa bloß in der Form von Briefen nach dem Muster des Paulus sondern in der einer Geschichtserzählung vortrug. Die Einseitigkeit, mit der Paulus das Interesse an dem historischen Jesus auf dessen Sterben und Kreuz beschränkt, hat Johannes überwunden, indem er das Heilsgut, das Christus darstellt, in seiner Fleischwerdung und in allem, was er als unter uns Wohnender dargereicht hat, zu erfassen lehrt. Die Werke, die Jesus getan hat, die Worte, die er gesprochen, die Gebote, die er gegeben, gelangen nun wieder wenigstens grundsätzlich zu ihrem alten Recht, sogar, soweit das bei einem Johannes überhaupt möglich ist, seine Persönlichkeit, seine Individualität als normative Offenbarung des Idealen.

Johannes hat das Leben Jesu in ein Strahlenmeer getaucht, in dem wir von den Zügen des wirklichen Jesus kaum noch einige Umrisse wiedererkennen; aber er hat dafür gesorgt, daß in der christlichen Theologie das Bedürfnis, den geschichtlichen Jesus kennen zu lernen, das bei Paulus fast verschwunden war, feierliche Anerkennung fand: es wäre unbillig zu bestreiten, daß er den Paulus in ebenso wichtigen Beziehungen korrigiert, wie er anderswo seine Fehler gesteigert hat. Für die älteste Christenheit aber und für die Fülle flutenden Lebens in ihr ist es ein erhabenes Zeugnis, daß so bald nach Paulus noch ein so unabhängiger, freier und großer Mensch wie „Johannes“ auftreten, ganz eigene Bahnen einschlagen und sich Anerkennung verschaffen konnte. Natürlich haben die, die ihn kanonisierten, zum großen Teil auch nur aus der Tiefe zu ihm emporgeblickt; gleichwohl ehrt es die Gemeinschaft, daß sie das Bedeutende herausfühlt: durch dies Feingefühl hat sich die alte Kirche ausgezeichnet vor all ihren Konkurrenten.

C. Die christliche Religion in der Kirche von ca. 125 bis ca. 325.

I. Das Christentum der Epigonen. Spätestens um 125 hat in der Christengemeinde die Periode geendet, die man poetisch die Zeit der ersten Liebe nennt. Die leidenschaftliche Sehnsucht nach einer nahen Parusie wurde nicht befriedigt, man gewöhnte sich an geduldiges Warten;

Allmähliche
Ernüchterung.

die Zahl derer, die in der neuen Religion nach vergeblichem Irren und Suchen endlich Trost und Frieden gefunden hatten, nahm ab, während die zunahmen, die wie in das Reich und die Stadtgemeinde so auch in die christliche Religionsgemeinschaft hineingeboren waren und infolge davon den Abstand zwischen dieser Religion und anderen nicht aus Erfahrung kannten. Überhaupt aber versiegte allmählich der Enthusiasmus, der ja doch eine überrnormale Erregtheit des religiösen Empfindens war: wie bei den Hussiten, Quäkern und Irvingianern folgt nach einem höheren Gesetz auf eine Flut die Ebbe. Solange der Geist mit seinen wundersamen Wirkungen in den Gemeinden mächtig war, brauchte man sich vor einzelnen Torheiten, die der Geist eingegeben haben sollte, nicht zu fürchten: der Geist korrigierte sich durch sich selber. Aber mit der Zeit blieb der Geist aus. Am frühesten versiegte die Zungenrede; die Prophetie wurde nur noch von einigen mit ihrer Kunst handwerksmäßig Umherziehenden geübt, aber die Wanderlehrer sind schon der „Apostellehre“ ein Objekt des Mißtrauens; gewissenlose Betrüger fangen ja an, mit gottseligen Reden die auf fremde Meister harrenden Gemeinden auszubeuten. Diese Ernüchterung ist an sich keine Schande für das Christentum; wie es den Reiz des Neuen nur eine kleine Weile behalten konnte, so mußte es auch den Reiz des Pikanten, den die Erscheinungen des Geistes gebracht hatten, verlieren; und das Eindringen von Falschheit und Fälschung datiert, wie 2. Kor. 10—13 lehrt, nicht erst aus nachapostolischer Zeit. Aber auffällig ist, daß in der erbaulichen Literatur des 2. Jahrhunderts so viel gewarnt wird vor den groben und größten Sünden, die doch endlich aus den Gemeinden verschwinden mußten, daß so wenig herausklingt von Jubel über die Welt und Menschen umwandelnde Kraft des Evangeliums: wie eine Stadt, die auf dem Berge liegt, will uns die Christenheit dieser Zeit, wo alles von einem Grau der Alltäglichkeit und Kleinlichkeit bedeckt ist, nicht gerade erscheinen.

Geistige Armut.

Und doch, die Einleitung eines verhängnisvollen Verweltlichungs- und Hellenisierungsprozesses der neuen Religion sollte man diese Periode von ca. 125 bis 200 auch nicht nennen. Es ist vielmehr eine Periode der Armut, nach dem Übermaß eine Zeit des Mangels an Geist und Kraft. Die Zensur: „klein an Geist“, die Euseb einem der interessantesten Autoren um 150 erteilt hat — da vielleicht am wenigsten in unserem Sinne —, gibt den Eindruck wieder, den beinahe alles in der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts auf uns macht, sobald wir vom Neuen Testament aus zu ihr kommen. Es ist nicht ein Bruch mit der besten Überlieferung, nicht ein Einbiegen auf neue Geleise, nicht ein Kokettieren mit dem Hellenismus oder der Versuch einer wohlfeilen Versöhnung von Religion und Kultur: der Schein des Unterchristlichen, eines tiefen Falles entsteht dadurch, daß die Wortführer der Christenheit in dieser Zeit unfähig sind, den Reichtum von Gedanken, der sich ihnen darbot, zu verarbeiten; sie begnügen sich mit dem Herausheben von Einzelem, wobei sie die Auswahl nach ihrem Geschmack oder nach bestimmten praktischen Zwecken

treffen. Was sie als Christentum vorstellen, sind dürftige Exzerpte für den Schulgebrauch: Unmündige treten hier auf als Lehrer noch Unmündigerer. Aber genau die gleiche Art von Unmündigen ist im apostolischen Zeitalter in der Überzahl gewesen und der Unterschied lediglich der, daß, während damals die Unmündigen zwischen einigen Großen stehen, jetzt die Kleinen im Himmelreich allein das Feld behaupten. Wie sehr sich dies Geschlecht auch seiner Unfähigkeit, den Bedürfnissen der Zeit gerecht zu werden, bewußt war, geht m. E. daraus hervor, daß es mit solchem Eifer sich half durch Aneignung spätjüdischer Literaturwerke. Die Testamente der 12 Patriarchen, Henoch, die Sibyllinenbücher werden, ein wenig christlich ausgeschmückt, Modewaren in einem Zeitalter, das sich rühmt, dem Judentum für immer den Laufpaß gegeben zu haben. Das 2. Jahrhundert ist geradezu die klassische Zeit der Interpolationen, der Textverfälschungen, der Ergänzungen der religiösen Literatur durch apokryphe Wucherpflanzen: kann man die eigene Ohnmacht deutlicher offenbaren?

Der Zeit übrigens, wo die neue Religion sich gegen die giftigsten Verleumdungen von jüdischer wie heidnischer Seite, gegen die Wut der Massen, die diesen „Gottlosen“ jede Schandtats zutraute, und gegen die von Marc Aurel (um 170) an unverkennbare Mißgunst der Staatsbehörden zu wehren hatte, wo jeder Christ täglich bereit sein mußte, sein religiöses Bekenntnis mit dem Tode zu büßen, und wo die Treue, mit der sie zu ihrer Fahne standen, auch den Gegnern Bewunderung abnötigte, darf man keine Vorwürfe machen, wenn sie nicht gerade eine Zeit des Fortschritts in Weiterentwicklung christlicher Gedanken gewesen ist. Sie hat die ihr überlieferten Pfunde nicht sonderlich verzinst, aber sie hat sie doch auch nicht vergraben. Retten, erhalten für spätere glücklichere Zeiten, hieß die Losung; den Wackeren, die ihre Aufgabe erfüllt haben, wollen wir manches Ungeschick im Zugreifen zugute halten.

Als Typen für die Religiosität dieser Zeit mögen neben der letzten Redaktion der „Apostellehre“ gelten der „Hirte“ des Römers Hermas, ein um 140 verfaßtes umfängliches Buch, das sittliche Mahnungen und theologische Belehrung im Rahmen einer Apokalypse vorträgt, die Erinnerungen des Palästinensers Hegesippus und die Briefe des Korintherbischofs Dionysius, soweit Euseb sie uns erhalten, die als 2. Clemensbrief umlaufende altchristliche Predigt, nicht zuletzt die Werke der „Apologeten“ von 140 bis 190, eines Aristides, Justinus, Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochia.

Die Apostellehre glaubt schon bestimmte Gebetsformeln wie ein täglich dreimaliges Beten vorschreiben zu müssen; in dem Eifer, mit dem sie die Abgabe der Erstlinge „dem Gebot gemäß“ an die Propheten, „die Eure Hohepriester sind“, einprägt, spüren wir eine Zeit heranrücken, wo sich ein Klerus in der Kirche von den Laien ernähren läßt; aber aus dem „Evangelium unsers Herrn“ allein will der Verfasser christliche Gebote geschöpft wissen. Dem Hermas ist Glaube an den einen Gott nebst

Entschuldigungsgründe.

Typen der Frömmigkeit im 2. Jahrhundert.

Furcht vor ihm und Enthaltensamkeit der Kern christlicher Frömmigkeit. 2. Clemens wagt den Satz: Fasten ist besser als Gebet, und Almosen besser als beide, Almosen wird eine Erleichterung der Sünde; die Idee einer Übertragung überschüssiger Verdienste auf das Konto eines Bruders wird mindestens gestreift; das Evangelium vorwiegend sichere Belehrung über die Tugenden, deren Erwerb zur Erlangung des ewigen Lebens unbedingt erforderlich ist, als „neues Gesetz“; und guter Wille, durch aufrichtige Buße nach begangenen Fehlern bewährt, wird als teilweiser Ersatz zugelassen.

Solch hausbackenem Moralismus entspricht ein ebenso hausbackener Intellektualismus in der Darstellung des Religiösen: das Element des Vertrauens, des Wollens, des Genießens wird im Glaubensbegriff ignoriert und als christlicher Glaube das Wissen von der Einheit und dem wahren Wesen Gottes sowie von der Sendung seines Sohnes auf die Erde mit den Haupttatsachen der evangelischen Geschichte definiert; an Gott wird vor anderm die Allmacht, Weisheit, Bedürfnislosigkeit und Barmherzigkeit gepriesen. Zur Verbindung von Religion und Sittlichkeit dient die Hoffnung, und zwar auf eine Auferstehung des Fleisches — nicht bloß, wie Paulus will, der Leiber; weil man die Enttäuschung durch das Ausbleiben der Parusie wettmachen mußte, wurde die Wonne des Daseins im tausendjährigen Reich oder im Jenseits in den stärksten Farben ausgemalt. Das ganze Leben ist darauf einzurichten, daß man im Endgericht besteht und zur Seligkeit gelangt; als Märtyrer sterben wiegt natürlich sogar ein langes Leben in Sünden auf.

Dürftigkeit des
Christentums
der Apologeten.

Peinlich dürftig gibt sich besonders das Christentum der Apologeten, eben weil man bei ihnen, die ihre Religion mit den fremden vergleichen, um deren Minderwertigkeit zu erweisen, eine enthusiastische Hervorhebung des Neuen im Christentum für selbstverständlich ansähe. Mit wenigen Ausnahmen beschränken sie sich aber darauf, in Nachahmung stoischer und epikureischer Kritiker den Blödsinn der Götterfabeln zu verspotten, den Hellenen den Vorwurf einer Züchtung des Gemeinen durch die Religion zurückzugeben und — das Christentum herauszustreichen als die echte Philosophie. Was die größten Philosophen der Vorzeit gesucht haben, großenteils vergeblich, darum einander widersprechend, das kann der schlichteste Gläubige im Evangelium finden, ohne jede Beimischung von Irrtum. Und man ist stolz darauf, die anerkannte Tatsache, daß z. B. Plato schon vieles von dem gelehrt habe, was das Evangelium lehre, so zu erklären, daß man Pythagoras, Plato und ihre Nachfolger als Plagiatoren der biblischen Offenbarungsliteratur betrachtet. Der Gedanke, daß auch hellenische Philosophen und Dichter einen göttlichen Funken in sich getragen haben und eine Vorbereitung auf die Religion Jesu gewesen sind, ist des Apostels wahrlich würdig, der Röm. 2, 14 ff. von den Heiden schrieb, die sich, ohne ein Gesetz zu haben, selber das Gesetz sind. Aber er bekommt bei den Apologeten nicht bloß durch die Hereinziehung der

Abhängigkeitsfrage eine groteske Form, die alles andere eher als Nichtgläubigen imponieren konnte, er ruiniert geradezu das Verständnis der christlichen Religion; denn hineingezwungen in eine Parallele mit der griechischen Philosophie in der Absicht, jene überall als Karikatur aufzuzeigen, verliert das Christentum seine wichtigsten Stücke, weil bei denen solche Vergleichung ganz ausgeschlossen ist. Jesus als den größten Philosophen predigen heißt beinahe ihn verraten; Paulus hatte mit feinerem Instinkt die Wahrheit paradox so formuliert, daß der echte Christus den Heiden eine Torheit sein müsse wie den Juden ein Ärgernis. Auch das letztere haben die Apologeten vergessen, die durch langweilige und nach jüdischen Methoden zurechtgeklügelte Schriftbeweise die Juden von der Identität (nicht bloß Verträglichkeit!) der neu- und alttestamentlichen Offenbarung zu überführen gedachten; an beiden Stellen verbauen sie sich selber den Weg. Das Neue, das weder bei Hellenen noch bei Juden Dagesewene in Jesus hätten sie in den Vordergrund rücken sollen; statt dessen nahmen sie die Miene an, als ob bloß ein bißchen gesunder Menschenverstand dazu gehöre, um Christ zu werden, und nur etwas Gefühl für Anstand und Sitte, um den Forderungen Gottes zu genügen.

Doch dies ist ein Fehler der Taktik, für den die Generäle die Verantwortung tragen. Den Geist des Heeres dürfen wir immerhin höher einschätzen. Die Kriegserklärungen sagen trotz aller Redseligkeit von dem eigentlichen Kampfobjekt verzweifelt wenig, nichts von der gegenwärtigen Seligkeit des Friedens mit Gott, den der Fromme genießt, nichts von der Stimmung des: „Ist Gott für mich, wer kann wider mich sein“, von der Sicherheit des Heils, von der Garantie dafür, die der Besitz des heiligen Geistes bildet, nichts von dem demütigen Stolz des gläubigen Individuums, das unbekümmert um die ganze Welt mit ihrer Weisheit wie ihrem Recht so handelt, wie das eigene Gewissen es ihm vorschreibt; und statt für den Jesus der Evangelien interessiert man die Leser lieber für den vorweltlichen Logos und seine Stellung zwischen Gottvater und Welt.

Kleinliche Züge fehlen ja der Kirche des 2. Jahrhunderts auch sonst ^{Endurteil.} nicht, z. B. der, daß man die Trennung vom Judentum durch Verrücken der zwei wöchentlichen Fasttage von Montag und Donnerstag auf Mittwoch und Freitag markiert und in einem Zusammenfallen der christlichen Osterfeier mit dem jüdischen Passafest ein der Christen unwürdiges Judaisieren verabscheut. Indes, man hat doch keinen Posten, den die Alten besetzt hatten, aufgegeben, nicht die Armseligkeiten offiziell glorifiziert und das Große mit dem Anathem belegt; weil der Prediger in 2. Clem. wie der Apologet Aristides, oder auch der Prophet Hermas und der das Auferstehungsdogma untersuchende Athenagoras sich höchstens als Ausleger fühlen, nicht als Spender, dürfen sie sich auf das beschränken, was nach ihrem Urteil damals leicht übersehen wurde; die Beschränktheit ihres Urteils ist keine Folge ihrer Religion. Unter der Schwelle des Bewußtseins wirken die frischen Kräfte der alten Zeit noch nach; sonst hätte

die Gemeinde die lange Zeit der furchtbarsten Kämpfe nicht so erfolgreich durchschritten. Die wenigen Ruhmesblätter aus diesen Kämpfen, Berichte und Akten über Martyrien und Verfolgungen, legen ein weit glänzenderes Zeugnis für das Christentum jener Geschlechter ab als alle Apologien und Predigten. Was aber die Kämpfe so besonders furchtbar machte, war, daß nicht bloß nach außen hin, gegen Juden, Heiden, Staat, Philosophie und auch die neuen Konkurrenzreligionen, wie die Mysterien des Mithras, der Isis, der Magna Mater, die Waffen zu kehren waren, sondern daß im Innern selbst ein Kampf auf Leben und Tod ausgebrochen war, ein Kampf, bei dem in der Tat das Wesen des Christentums auf dem Spiele stand.

Die Gnosis nicht
ein christliches
Produkt.

II. Der Kampf gegen die Gnosis, seine Gefahr und sein Segen. Es ist ein im 2. Jahrhundert sich dem Christentum aufdrängender Bundesgenosse, der seine Existenz am ernstlichsten bedroht hat, der Gnostizismus. In alten Ketzerkatalogen werden uns mehr gnostische Irrlehrer aufgezählt, als wir kirchlich anerkannte Lehrer aus der gleichen Zeit kennen: ein Beweis, welch ein regsames Element die Gnostiker darstellen, und wie sie es überwiegend auf literarische Propaganda abgesehen haben. Aber insofern verschulden jene Kataloge einen noch heute nicht ausgerotteten Irrtum, als sie die Gnosis einfach als Häresie, d. h. Entartung des Christentums, betrachten. Denn der Gnostizismus ist nicht erst auf christlichem Boden erwachsen, er ist längst vor dem Christentum dagewesen. Die mandäische Religion, die wir aus ihren heiligen Urkunden ziemlich gut kennen, ist eine heidnisch-gnostische; heidnische Ophiten hat es neben christlichen Naassenern noch zur Zeit des Origenes gegeben; auch das Judentum, das der Gnosis doch wenig günstig lag, ist von ihr, wie der Elkesaitismus belegt, erfolgreich umworben worden. Zahlreiche Spuren gnostischer Anwendungen werden in der Religionsgeschichte jener Jahrhunderte, deren Quellen so dürftig fließen, für uns ausgelöscht sein; doch dürfen wir aus der Heftigkeit, mit der die Kirche gegen den Gnostizismus zu kämpfen gezwungen war, schließen, daß die christliche Religion nicht bloß, weil sie die neueste war und weil sie am entwicklungsfähigsten erschien, auf ihn die stärkste Anziehungskraft ausgeübt hat.

Das Wesent-
liche in aller
Gnosis.

Eine alles umfassende Definition vom Gnostizismus zu geben ist unmöglich; dazu ist der Name, den nur ein Teil der „Gnostiker“ sich selber beigelegt hat, zu oft willkürlich angewendet worden. Gnostische Zentrallehren gibt es nicht. Nur ist allen echten Gnostikern das gemein, daß sie das Ziel der Religion, die Erlösung der Geister von allem Materiellen, durch Mitteilung einer Geheimwissenschaft erreichen wollen, deren Inhalt in erster Linie kosmogonische Spekulationen, in zweiter Anweisungen zu rascher Erledigung des Vergottungsprozesses bilden. Insbesondere die christlichen Gnostiker fühlen sich keineswegs als Religionsphilosophen, die durch die Vernünftigkeit oder die logische Folgerichtigkeit ihrer Ge-

dankenreihen zu überzeugen hoffen; sie wollen Apostel oder Propheten einer Offenbarungsweisheit sein, die sie je nach Geschmack bald von gleichzeitigen Ekstatikern, bald von sonst wenig bekannten Apostelschülern, bald aus uralter, bisher geheim gehaltener Literatur bezogen haben. Fast allgemein begegnet ein starker Einschlag babylonisch-persischer Vorstellungen, die in den Mysterienkulten jener Glanzzeit des religiösen Synkretismus mit hellenischen Gedanken seltsame Mischungen eingegangen waren. Demgemäß die Grundlage der Weltanschauung ein durch polytheistische Arabesken schlecht verdeckter schroffer Dualismus, dem Geist und Materie, Gott und Welt als absolute Gegensätze erscheinen, die Heilsprozesse lediglich naturhaft mit Ausschaltung der sittlichen Kräfte, die Individuen höchstens passive Zuschauer beim Spiel der die Welt bewegenden Kräfte.

Von den angeblichen Stiftern der Gnosis, Simon dem Magier oder dem Samaritaner Menander, auch noch dem Asiaten Cerinth wissen wir höchstens, daß sie die Welt nicht als Schöpfung des obersten Gottes, sondern einer himmlischen Kraft (Engel) ansehen. Satornil in Antiochia um 120 hat den unbekannten Allvater von dem Judengott, dem Schöpfer des armseligen Menschen, unterschieden und in der alttestamentlichen Geschichte das Ringen dieses ohnmächtigen Schöpfergottes gegen Satan, der die Menschen durch Aufreizung sinnlicher Begierde völlig in die Materie herunterziehen möchte, beschrieben gefunden. Der vom Unbekannten zur Rettung herabgesandte Christus kann nur ein Scheinmensch gewesen sein: die Rettung gelingt bei denen, die sich belehren lassen über die verhängnisvolle Wirkung des Heiratsens, Fleischessens und jeder Unterwerfung unter die Materie. Ungefähr von den gleichen Prämissen aus gelangen Karpokrates und sein siebzehnjährig gestorbener Sohn Epiphanes, Verfasser eines Traktats über die Gerechtigkeit, zu den entgegengesetzten Resultaten: Jesus überwindet die weltschöpferischen Archonten durch Einführung des Kommunismus an Stelle des alttestamentlichen „*sum cuique*“; was uns die Archonten als sittliche Pflicht zur Erhaltung der Ordnung eingeredet haben, gilt es mit Füßen zu treten, weil die Welt eben nicht erhalten bleiben darf.

Etwas stärker von philosophischem Geist beeinflusst ist sicher Basilides um 125 gewesen. Er sieht den Gott der Juden nur als einen von den 365 Äonen an, welche ihr Dasein wiederum den sieben Geistern, die in Urzeiten vom ungezeugten Vater ausgeflossen sind, verdanken. Wir bemerken bei Basilides ein ernstes Bemühen, die evangelische Geschichte in plausible Verbindung mit seinem System zu bringen. Den Höhepunkt aber erreicht die gnostische „Theologie“ in Valentinus, der um 140 in Alexandria und Rom gelehrt und eine Reihe hervorragender, selbständig weiterarbeitender Schüler hinterlassen hat. Er findet ein Motiv für die Emanationen: aus dem ursprünglich Einen, dem Bythos, dem schweigenden Urgrund, geht ein erstes Äonenpaar, Vernunft und Wahrheit, hervor, weil jener sich nach Objekten seiner Liebe sehnt; da dies Objekt aber Gottes ganz würdig sein muß,

Ältere
gnostische
Systeme.

Basilides
(um 125).

Valentinus
(um 140).

folgen weitere Äonenpaare so lange, bis mit dem 15. Paare ein ideales „Pleroma“, d. h. die Fülle göttlicher Größe, vorhanden ist. Eine Regung des Übermuts in einem dieser 30 Äonen hat einen Absturz eines Stückchens von Gottheit in das grenzenlose Nichts, das unter dem Pleroma lagert, zur Folge; trotz des Eingreifens eines neuen Äonenpaars, Christus und Geist, behält dieses Stück, die untere Weisheit („Achamoth“), einen Platz draußen, wo es sich in Sehnsucht nach der Heimat verzehrt. Unsre Welt wird in ihm von dem Demiurgen geschaffen, deshalb trägt sie den Mischcharakter von Nichts und Gottesfülle zugleich. Aber die durch Jesus, den Boten des Pleroma, eingeleitete Erlösung leitet auch die Abtrennung der göttlichen Bestandteile in der Welt von den materiellen ein; das Ende wird eintreten, wenn durch die Erleuchtung aller Geistesmenschen sämtliche Reste von Weisheit in das Pleroma zurückgebracht worden sind: dann mag das nichtige Überbleibsel in Nichts zerfallen. Während die übrigen Gnostiker die Menschen unbedenklich in Pneumatiker und Hyliker teilen, d. h. in die Adepten ihrer Weisheit und in die Unbelehrbaren, für das Nichts Geborenen, und sich über Mißerfolge damit trösten, daß den Massen der Hyliker eben von Natur die Gnosis, wie alles Geistige, unzugänglich sei, setzt bei Valentin das kirchliche Gemeingefühl sich so weit durch, daß er zwischen jene beiden Klassen noch eine dritte, die der Psychiker einstellt, die keine Gnosis, wohl aber Glauben und gute Werke aufbringen, d. h. die kirchlich Frommen; ihnen wird auch ewiges Leben zugesichert, zwar nur am Rande des Pleroma, doch ohne daß sie ein Gefühl der Inferiorität in ihrer Seligkeit störte.

Der
Manichäismus
(seit ca. 242).

Ein Nachkömmling des wurzelechten Gnostizismus ist die etwa seit 242 von dem Perser Mani gepredigte manichäische Religion, die denn auch alle noch vorhandenen Reste gnostischer Sekten in sich aufgenommen hat, „ein glühend prächtiges Natur- und Weltgedicht“. Gleich ewig stehen sich Licht und Finsternis gegenüber als Riesenreiche, das Licht persönlich als Erster, Herrlicher mit zweimal fünf Gliedern, der sich einen Licht-himmel und eine Lichterde schafft, während im Reich der Finsternis sich erst in der Zeit der Urteufel bildet. Seine Gier unternimmt einen Einbruch in die Lichterde, wobei er einen Teil von Lichtelementen entführt und schleunigst mit Finsterniselementen zusammenmischt. In unserer aus vielen Himmeln und Erden bestehenden Welt, die von guten Geistern zum Zweck der Loslösung der gefangenen Lichtteile aufgebaut worden ist, stellen Sonne und Mond Riesenbehälter bereits befreiten Lichtes dar, Lichtschiffe, und unaufhörlich setzen die himmlischen Räder ihr Ausscheidungs-werk fort. Am schwierigsten ist die Arbeit an dem Menschen, den der Teufel nach seinem Bilde unter Assistenz von Habgier und Wollust mit perfider Einschließung aller Lichtkräfte geschaffen hat. Aber Sendboten von oben, wie Abraham, Zoroaster, Buddha, Christus, als letzter und Vollender aller Offenbarung Mani, belehren die Menschen über die Wahrheit, und die Auserwählten unter ihnen entziehen sich durch die drei Siegel, die

sie auf Busen, Mund und Hand legen, allen materiellen Genüssen, und lehren die andern, die Massen der Hörer, sich auf ein Leben in gleicher Askese vorbereiten. So naht langsam der Tag, wo die Weltgeschichte ihr Ziel erreicht, alle Lichtteile erlöst sind und die Engel nun die Welt in ungeheurem Brande zusammenstürzen lassen. Alsdann auf ewig getrennt hoch oben das Reich des Lichts, in der Tiefe das des Dunkels.

Man fragt: wie konnten nur diese Ausgeburten zügelloser Phantasie dem Christentum gefährlich werden? Die Antwort fällt schwer, wenn man bloß die Berichte der kirchlichen Häresiologen liest oder den geschwätzigen Blödsinn der noch erhaltenen koptisch-gnostischen Werke. Aber der lediglich gelehrte Apparat der Äonenreihen und -zahlen hat in der Predigt der gnostischen Missionare sicher nicht im Vordergrund gestanden. Die Mischung mythologischer Phantasieen mit geschichtlichen Elementen entsprach dem damaligen Zeitgeschmack, der Zauber des Geheimnisvollen, den diese Gnosis sich gab, reizte viele, und noch mehr werbende Kraft endlich wird der aristokratische Zug in dieser Religionsform geübt haben: wem schmeichelte es nicht, sich durch die bequeme Zustimmung zu einer Lehre als Geistesmensch versiegelt zu wissen? Der Dualismus, an dem wir heut Anstoß nehmen, ist für naives Denken über die Welt immer die einfachste Erklärung ihrer Rätsel gewesen, und so pessimistisch über Menschen und Erde zu urteilen, daß man dem wahren Gott ihre Schöpfung nicht mehr zutrauen darf, liegt in Zeiten der Ermattung nahe; das Christentum hatte solche Stimmung durch manche Äußerungen selber befördert. Die Betonung der Minderwertigkeit der alttestamentlichen Offenbarung, wie sie bei den Gnostikern durchweg üblich ist, konnte als letzter konsequenter Schritt auf dem Wege der Befreiung des Christentums von jüdischer Befangenheit erscheinen: die hohen dem Erlöser Jesu^s Christus erteilten Prädikate entschädigten für jene Einbuße. Der Widerstreit gegen das Mosegesetz steckte dem Heidenchristentum von den Anfängen her im Blut; in der libertinistischen Form, die ja abschreckend wirken mußte, wird er sich nur selten in praxi bewährt haben; man stellte deshalb bloß die Theorie auf, für die auch die Kirche Sinn hatte: das Fleisch mißbrauchen! Den Erlösungsgedanken nehmen Basilides und Valentinus nicht nur ernst, sie führen ihn in größtem Stil, an Paulus Röm. 8 anknüpfend, für die ganze Welt durch; auch bei ihnen ist das letzte Ziel, daß Gott sei alles in allen. Uns erscheint es zwar ärmlich, daß nach ihnen die Welt eigentlich nur durch ein Versehen, bei Mani durch Mangel an Wachsamkeit, zur Existenz kommt, und daß nur eine Entwicklung zunächst nach unten und dann rückwärts zu dem Ausgangspunkt, aber nicht wahrhaft zu Neuem, Größerem zugelassen wird; allein die biblische Theorie vom Sündenfall und von der Wiederherstellung des Urstandes beruht auf der gleichen, genuin antiken Weltanschauung: der Schüler ist nie über seinen Meister. Auch den Hochmut der Erkenntnisleute endlich wollen wir nicht überstreng beurteilen; sie haben ja nicht behufs Austeilung ihrer Gnosis die Verleugnung der

Die Anziehungskraft der Gnosis.

bisherigen Pistis verlangt, sondern, wie die Christusapostel in Korinth zu Paulus' Zeiten, ihre Weisheit als die Krönung des bisherigen Glaubens, als die Deutung der von ihm übrig gelassenen Rätsel gepriesen.

Eindringen des
Gnostizismus in
die Kirche.

Die stärksten Beweise für die verführerische Kraft der gnostischen Geheimweisheit liefern einmal die Beliebtheit der von ihnen massenhaft in die Gemeinden geworfenen Tendenzliteratur in Romanform, neuer Evangelien, Apokalypsen und Apostelgeschichten, die ihr Gift nur tropfenweise, aber um so gefährlicher abgaben, und sodann die Tatsache, daß gerade die selbständigsten Geister unter den Theologen des 2. Jahrhunderts vom Gnostizismus mehr oder minder stark infiziert worden sind. Schon daß Clemens Alexandrinus um 200 den Ehrentitel eines wahren Gnostikers um keinen Preis aufgibt, ist lehrreich; aber Männer, die aus den lautersten Motiven Christen geworden waren und berufen schienen, eine führende Stellung in der Kirche einzunehmen, figurieren bald in allen Katalogen als Gnostiker: Marcion, Bardesanes und Tatian. Der Assyrier Tatian um 170 hat die gesamte Kirche mit seiner Angriffsschrift gegen die Hellenen beschenkt, speziell die syrische mit einem Evangelienbuch, das er aus den vier großen geschickt zusammengearbeitet hatte, und das in der syrischen Welt durch zwei Jahrhunderte unangefochten das offizielle Vorlesebuch gewesen ist: aber zur Begründung seiner strengen Enthaltensamkeit, Verbot der Ehe, des Fleischgenusses fordernden Ethik hat er gnostische Thesen vertreten und so seine Ausstoßung aus der römischen Gemeinde herbeigeführt. Bardesanes um 200 hat das Verdienst, eine selbständige syrische Literatur geschaffen, das Muster für christliche Kirchenlieder gegeben zu haben, und in seiner Schule wurde die Freiheit des Willens und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen für seine Taten energisch verfochten. Gleichwohl ist er als Gnostiker verfehmt worden, weil er sich wohl einige von ihren kosmogonischen Ideen angeeignet hatte. Und vollends Marcion, der

Marcion
(um 140).

opferfreudige Paulusenthusiast um 140 in Rom, bringt als Resultat seiner Auslegung der paulinischen Briefe und des paulinischen (Lucas-) Evangeliums heraus, der Gott des Alten Testaments, der zürnende und strafende Gott der Gerechtigkeit könne nicht mit dem Gott des Neuen, dem Vater Jesu, dem Gott der Güte und Liebe identisch sein, von dem jener in seiner Beschränktheit nicht einmal etwas wußte, daher er denn auch den Messias, der das Gegenteil von seinem verheißenen darstellte, kreuzigen ließ: so zerbricht Marcion kurzweg den Monotheismus und leugnet jede positive Beziehung der neutestamentlichen Offenbarung zu der alttestamentlichen! Daß die gnostischen Sätze bei ihm nicht der Ausgangspunkt sind, sondern erst später zugekommen, zeigt sich an dem Fehlen jedes Mysterienapparats: Marcion hat keine Offenbarungen empfangen und leitet auch das Heil nicht aus dem Wissen, sondern allein aus dem Glauben ab. Aber in der Materie kann er, die paulinische Verwerfung des Fleisches noch übertreibend, nur schlechthin Böses erkennen, im Gesetz des Alten Testaments nur einen in seiner Halbheit ohnmächtigen Kampf mit dem

absolut Bösen; und so macht er reinen Tisch und erklärt nicht bloß das Mosegesetz, sondern den Gott dieses Gesetzes für „zwischen eingekommen“. Der wahre Gott ist an dem Dasein dieser erbärmlichen Welt unschuldig, in seiner Güte nur bemüht, was in ihr zu retten ist, zu erlösen; doch kann dazu nichts Materielles gehören; daher ist auch für den Wandel der Gläubigen absolute Weltflucht oberstes Gebot.

Die Halbheit von Marcions Standpunkt zeigt deutlich, was für die christliche Religion auf dem Spiele stand, als die Gnosis sie mit Beschlag belegen wollte: der Monotheismus wäre aufgegeben worden, das Christentum hätte aufgehört eine sittliche Religion zu sein, es hätte den geschichtlichen Boden unter den Füßen verloren. Die zweite Konsequenz hat Marcion zwar vermieden, weil er da sittliche und religiöse Forderungen stellte, wo die echten Gnostiker sich mit Anbietung von Weisheit begnügten, die erste hat er in aller Form gezogen; wie sehr auch die dritte, ist ihm nur nicht zum Bewußtsein gekommen. Aber der Paulus der Briefe wie der Jesus der Evangelien, kurz die geschichtlichen Gründer der christlichen Religion haben das Alte Testament als Urkunde göttlicher Offenbarung verehrt: man kann nicht ihr Altes Testament durchstreichen und ihr Neues behalten. Wir rühmen an Marcion nicht bloß die Tapferkeit und Treue, mit der er für seine Überzeugung gelitten und andere freudig für die Wahrheit zu leiden gelehrt hat, wir rechnen es der Kirche des 2. Jahrhunderts zur Ehre an, daß ein Marcion durch sie den Gott des echten Evangeliums kennen und lieben gelernt hat — ein Beweis, daß sie mehr besessen hat, als die Überbleibsel ihrer damaligen Literatur vertragen —, wir bewundern an diesem Halbgnostiker den Wahrheitssinn, der, statt sich durch exegetische Kunstsprünge zu beruhigen, wie sie die Gnostiker ja spielend zur Beseitigung unbequemer Einwände vollzogen, den Gegensatz zwischen den Urkunden der jüdischen Religion und denen der christlichen, wie er ihn empfand, auch zum Ausdruck brachte, und wir tadeln ihn nicht, daß er die einzig haltbare Ausgleichung dieses Widerspruchs, die Idee einer allmählichen Entwicklung der religiösen Wahrheit von niederen Stufen zu höheren, als Mensch seiner Zeit nicht gefunden hat. Aber die Kirche, die den Marcion von sich abschüttelte, offenbarte nicht nur mehr Klarheit des Denkens, insofern sie jene naive Mischung von Buchstabenglauben an die alttestamentliche Offenbarung und von erbarmungsloser Kritik an ihrem Inhalt, die den Marcion charakterisiert, sich verbat, sie besaß auch gesunderen religiösen Instinkt, wenn sie sich die Idee von der Erfüllung alttestamentlicher Verheißung durch das Evangelium nicht nehmen ließ.

Die Gefahr
des gnostischen
Angriffs.

Vergewaltigung von geschichtlich Gegebenem ist auch in der Kirche nichts Seltenes gewesen; aber der Gnostizismus ist in all seinen Formen die Verneinung des geschichtlichen Elements in der Religion überhaupt: in ihrem überspannten Antijudaismus setzt die Gnosis an die Stelle der geschichtlichen Persönlichkeiten personifizierte Ideen, konstruierte Figuren.

Die Geschichts-
losigkeit der
gnostischen
Religion.

Gestalten, teilweise wundervoll gebaut, historische Schauspiele schön anzusehen, aber alles nach der Phantasie des Dichters gemodelt: in dem, was sie als christliche Religion anboten, steckte nur die Religion der Schulhäupter, gar zu wenig von dem wirklichen Jesus und seinem Evangelium. Die Kirche tat recht daran, daß sie ihre Überlieferung gegen die Invasion eines radikalen geschichtslosen Subjektivismus verteidigte, daß sie sich trotz aller Antipathie gegen das damalige Judentum ihre alttestamentliche Vorgeschichte nicht rauben ließ. Nur dadurch hat sie ihren Platz in der Geschichte der Religionen behalten und sich nicht aufgelöst in Philosophie: in der Tat hätte sie gegenüber dem Neuplatonismus, der im 3. Jahrhundert aufkam, keine Existenzberechtigung behalten, wenn sie der Gnosis anheimgefallen gewesen wäre; denn was die Gnosis neben Interessen des Welterkennens noch an religiösen und sittlichen Bedürfnissen befriedigte, wurde von Plotin oder Porphyrius in höherem Maße, im Rahmen ernster Wissenschaft, erfüllt. Wer für sein religiöses Leben nicht den wirklichen Jesus und den wirklichen Paulus brauchte, der fand bei den Neuplatonikern eine der christlichen ziemlich gleich gestimmte Religiosität und nahe verwandte sittliche Ideale.

Segensreiche
Wirkung des
gnostischen
Kampfes.

Eine segensreiche Folge für das Christentum hat der schwere Kampf, den es mit den Gnostikern führen mußte, sofort gezeigt. Die Kirche ist zu energischer Kraftentfaltung auf vernachlässigten Gebieten gezwungen worden, und eine kirchliche Wissenschaft ist wunderbar schnell aufgeblüht. Die eifrige Propaganda der miteinander wetteifernden gnostischen Schulen hatte alle möglichen Formen der antiken Literatur in ihren Dienst genommen: Romane für den Geschmack der kleinen Leute und Oden vornehmsten Stils, Predigten, Briefe, große wissenschaftliche Abhandlungen dogmatischen, polemischen und exegetischen Inhalts. Die Kirche, die den Erfolg solcher Vielseitigkeit beobachtete, konnte nicht dahinter zurück bleiben; auch sie verlegt sich seit etwa 150 auf Herstellung von religiöser Unterhaltungsliteratur für die verschiedenen Stände: daß die apokryphen Apostelakten kirchlichen Ursprungs bisweilen den gnostischen bis zum Verwechseln ähnlich sehen, ist kein Wunder, wenn doch ihr einziger Zweck war, jene zu verdrängen.

Die Anfänge
einer kirchlichen
Wissenschaft.

Mit bloßen Ketzerkatalogen aber waren die Häresieen nicht geschlagen; es galt, im einzelnen ihre Irrtümer aufzuzeigen, die Willkürlichkeit ihrer Schriftauslegung, die Abenteuerlichkeit ihrer Weltbilder und die Widersprüche in ihren Systemen. Das zu leisten waren nur wissenschaftlich geschulte Köpfe fähig, und es ist kein Zufall, daß die erste große theologische „Schule“, die von Alexandria, um 170 entstanden ist. Das umfangreiche Werk, das Tertullian nach 200 gegen Marcion veröffentlichte, verdient auch als wissenschaftliche Leistung gewertet zu werden; die Sorgfalt, mit der er da die kanonischen Texte aus der Bibel seines Gegners Vers für Vers vornimmt, um ihm, einmal ihre Echtheit und Zuverlässigkeit vorausgesetzt, den Widerspruch seiner Lehre zu jenen Urkunden zu demon-

Tertullian
(um 200).

strieren, imponiert nicht weniger als die advokatorische Kunst, mit der er das Gewonnene ausbeutet. Irenaeus, Bischof von Lyon, Kleinasien von Irenaeus (um 190). Geburt, hat um 190 ein großes Werk zur Widerlegung der falschen Gnosis verfaßt, in dem er als Erster den Fehler aller früheren apologetisch-polemischen Literatur vermeidet und statt des ewigen Herumstreitens um einzelne Irrtümer des Gegners ihn vielmehr durch Nebeneinanderstellung seiner leeren Phantasieen und der so fest fundamentierten und so inhaltsreichen kirchlichen Glaubenssätze vernichtet. Hippolytus, Bischof von Rom um 222, und gleichzeitig der Palästinenser Julius Africanus denken schon Hippolytus (um 222). Julius Africanus (gleichzeitig). an etwas wie kirchliche Geschichtschreibung; von Africanus ist ein Brief erhalten, der, ein Meisterstück literarischer Kritik, die Unechtheit der Susannageschichte im Danielbuch aufweist; und Hippolyt hat in Form von Predigten und Kommentaren Schriftauslegung für die Gelehrten wie für die Gemeinden und Belehrung über dogmatische Einzelfragen mit redlichem Eifer betrieben.

Aber die Sterne bleiben doch die Meister von Alexandria, Clemens um 200 und Origenes von 202 bis 254, in den letzten 22 Jahren allerdings nicht in Alexandria, sondern im palästinischen Cäsarea forschend, lehrend und schriftstellernd. In der „Schule“ zu Alexandria wurde, wie an vielen anderen Stellen seit Jahrhunderten, wißbegierigen Männern und Frauen in Vorträgen, Übungen sowie im persönlichen Verkehr eine universale Bildung gegeben: das Neue ist, daß jetzt Christen die Leitung solch einer Schule als Lebensberuf wählten, und daß sie sich bald begeisterte Liebe auch heidnischer Zuhörer erwarben. Was sie über Logik, Rhetorik, Physik und Mathematik vortrugen, wird sich schwerlich von dem, was heidnische Kollegen boten, unterschieden haben; aber die Krone bildete bei ihnen Metaphysik, Religionslehre und Ethik auf der Grundlage der heiligen Schriften; und wenn sie da mit hellenischen Philosophen ihrer Zeit konkurrieren wollten, bedurften sie selber einer philosophischen Bildung, einer wissenschaftlichen Weltanschauung, der Fähigkeit, die Ergebnisse ihrer sonstigen Forschung mit den Grundsätzen ihrer Religion systematisch zu einem Ganzen zusammenzuarbeiten. Clemens vermeidet in seinem großen dreiteiligen Werk zwar noch das System; absichtlich führt er seine Leser wie in einem riesigen Irrgarten lustwandeln, wenigstens in den für die Reifsten bestimmten „Teppichbeeten“. Nicht nur die zahlreichen Auseinandersetzungen mit gnostischen Werken, noch mehr das geheimnisvolle Halbdunkel der zwischen selbstgefälliger Redseligkeit und orakelhafter Knappheit abwechselnden Rede zeigen, daß Clemens hier auf fremden Geschmack eingeht, er will eben Ersatz für gnostische Lieblingslektüre schaffen. Es fehlt dem Buch aber nicht an Abschnitten, wo er in wunderbarem Schwung des Ausdrucks bald die Sehnsucht nach Wahrheit, bald die Seligkeit des Besitzes von Heil und Frieden schildert: der beste Beweis dafür, daß in der Kirche trotz alles Eifers wider Schönheit, Kunst und Feingeschmack der Sinn für edle Form nicht ausgestorben ist. Mit

Die großen
Alexandrier:
Clemens
(um 200),
Origenes
(202—254).

solchen Stücken gehört Clemens unter die größten Prosaisten der griechischen Literatur. Sein Nachfolger Origenes schreibt immer im Tone des Lehrers; aber unter den Gelehrten der Kaiserzeit steht er in der vordersten Reihe, nicht bloß durch die Unermüdlichkeit seines Fleißes und die Fülle seines Wissens, sondern auch durch die Größe und Bedeutung des von ihm Geleisteten und durch die Wahrhaftigkeit und vornehme Bescheidenheit, die ihn wie den Leser ganz in der Sache aufgehen läßt. Fanatische Beschränktheit späterer Orthodoxen hat das Meiste von seinen Werken vernichtet, und eine ökumenische Synode hat 553 ihn den Häretikern zugerechnet; aber ihr Bestes haben die Späteren in der alten Kirche doch letztthin, wenn auch ohne es zu merken, von ihm gelernt. Das Riesensystem der Hexapla, eine Sammlung sämtlicher überlieferten Formen des Alten Testaments als Grundlage zur Herstellung eines von allen unklaren oder falschen Lesarten gereinigten Textes, würde bei anderen ein volles Leben ausgefüllt haben: Origenes hat außerdem in einer Unzahl von Kommentaren verschiedenen Stils die gründliche Beschäftigung mit der Bibel in den Mittelpunkt theologischen Interesses gerückt und schon als junger Mann in den 4 Büchern de principiis eine Art von christlicher Glaubenslehre entwickelt. Freilich seine textkritische Arbeit mußte mißlingen, weil sie von einem falschen Vorurteil zugunsten der Inspiriertheit der LXX-Übersetzung ausging; als Exeget hat er die schlechteste aller Methoden, die allegorisierende oder die von dem mehrfachen Schriftsinn und die von dem unendlichen Heilswert jedes, auch des gleichgültigsten Bibelwortes zum Prinzip erhoben; und als Dogmatiker hat er hellenischem Denken enorme Konzessionen gemacht: sein Spiritualismus, Intellektualismus, Optimismus, Moralismus stammen nicht aus urchristlichem Boden. Alles Materielle, auch die Leiber, führt er aus, hat nur vorübergehenden Bestand, die wahre Welt, die Welt der Ideen ist ewig, und da alle Menschen ihrem besseren Teil nach ihr angehören, werden auch sie, ja sogar der Teufel, einst zu Gott zurückgeführt werden; die Sünde ist die Abwendung von Gott, d. h. von dem Idealen, und die Erlösung erfolgt im Grunde durch die Einsicht des Subjekts in diese Ursache seines Elends und seine Rückwendung zu Gott: der geschichtliche Christus hat eigentlich keine andre Aufgabe wie der ewige Logos, nämlich uns die Augen zu öffnen über die Zwiespältigkeit unseres Wesens und die Einheit Gottes; die Gnade Gottes als unentbehrlich zum Heil wird kräftig betont, aber doch bleiben die paulinischen Begriffe von der dämonischen Macht der Sünde und darum dem verzweifelten Ringen zwischen Gutem und Bösem in der Seele für Origenes unverstanden.

Das Verhältnis
des Origenes zur
Gnosis.

In drei Stücken vertritt Origenes die entschiedenste Opposition gegen den Gnostizismus: er stellt Gottes Einheit unangreifbar fest und weiß auch die Lehre vom Logos und vom Geist so zu gestalten, daß der Monotheismus dadurch nicht gefährdet wird; er weiß sein Bild von der Weltentstehung zu zeichnen ohne Benutzung aus fremder Religionsphilosophie er-

borgten Materials, genau auf das sich beschränkend, was er aus den biblischen Berichten glaubt erheben zu müssen — die Äonenreihen und -paare fallen fort —, und endlich ist auch jede Anwendung von dualistischer Stimmung bei ihm ausgeschaltet. Aber nicht bloß als Abrechnung mit der Gnosis offenbart sich sein System, er steht doch auch direkt unter ihren Einflüssen: wie bei ihr so sehen wir auch bei ihm im Vordergrunde des Interesses die Fragen der Erkenntnis Gottes, der Welt, des Menschen; mit ihr teilt er den aristokratischen Zug, indem er sich und die Wissenden von den Massen in der Kirche unterscheidet als die, die Gott im Geist, von denen, die ihn zu Jerusalem anbeten; wie ihr so fehlt auch ihm das rechte Verständnis für die individuellen und geschichtlichen Elemente in der Religion, er beschreibt nur typische Prozesse. Spätere Theologen, von Methodius (um 300) an, der heftig für die Aufrechterhaltung der Leiber eintrat, haben Einzelheiten im Origenismus erfolgreich bekämpft; im ganzen ist die griechische Theologie nicht über ihn hinausgekommen, auch in der Exegese erst im nachnicänischen Zeitalter. Allein Origenes hat nicht für uns, sondern für seine Zeitgenossen geschrieben, und da hat er die rechte Sprache gefunden. Ein ehemaliger Gnostiker Ambrosius war es, der durch seine fürstliche Freigebigkeit die wissenschaftliche Tätigkeit des Origenes ermöglichte; nur durch eine Mischung von Biblischem und Hellenischem konnten solche Männer der Kirche zurückgewonnen, konnte der Gnosis für die Zukunft das Wasser abgegraben werden: eine buchstäblich getreue Darstellung der Weltschöpfung nach Genes. 1 und 2 hätten die Gebildeten nicht ertragen.

Und da Origenes ja nur einen Versuch der Welterklärung unternahm, nicht daran dachte, sie als allein wahr anderen aufzudrängen, verdient er keinen Tadel; unter seinen Schülern hat am ehesten weitherziger Geist in theologischen und kirchlichen Fragen gewaltet, wenig erpicht auf eine bestimmte Formel; wie weit umschauend erweist sich der Origenist Bischof Dionysius von Alexandria in den Verhandlungen mit Rom; wie charakteristisch ist es für den Origenisten Euseb von Caesarea, daß er in so wichtigen Fragen wie bei der Abgrenzung des Neuen Testaments nichts dekretiert, sondern den Leser selber, dem er möglichst umfassendes Material vorlegt, entscheiden lassen will!

Auf jeden Fall hat Origenes als Persönlichkeit wie durch seine Werke das Christentum in der Achtung der Fernstehenden ungemein gehoben. Wie nachhaltig er als Mensch gewirkt hat, lehrt uns der Panegyrikus, mit dem der Kappadokier Gregorius ihn beim Abschied aus seinem Unterrichte feiert: rührend bricht da durch alle rhetorischen Phrasen die innigste Verehrung und Liebe hindurch. Und wenn ein Mann von solchem Weltruf wie Origenes die Vernünftigkeit und Göttlichkeit der christlichen Lehre vertrat, konnten ernste Heiden wie Porphyrius dieser Religion trotz aller Abneigung ihren Respekt nicht mehr versagen; sie fangen nun an die Urkunden des Christentums gründlich zu studieren und erkennen auch

Das Christentum
seit 200 ein
Kulturfaktor.

damit seine geistige Bedeutung an. Kurz, seit das Christentum Werke wie die des Clemens und Origenes besaß, war es über den Verdacht, das Produkt einer barbarischen Seele zu sein, erhaben. Im Abendlande, wo man den Origenes nicht kannte, wo ein Tertullian, mit der Kirche zerfallen, seine mächtige Originalität in Stil und Gedanken nicht zur Geltung bringen konnte und die anderen kirchlichen Autoren wie Cyprian' und Novatian doch mehr Gelegenheitsschriftstellerei für kirchliches Publikum trieben, mochte noch nach 300 Lactanz es nötig finden, durch ein Buch in feinem Ton, seine „göttlichen Unterweisungen“, den Beweis zu liefern, daß es auch christliche Bildung gebe: im Orient ist um 200 die Religion der Christen bereits ein Kulturfaktor ersten Ranges geworden. Das hob auch das Selbstgefühl aller der Christen, die an solchem Fortschritt persönlich nicht teilnahmen; die Verlockungen gnostischer Sekten und synkretistischer Apostel verloren dadurch viel von ihrer Gefahr. So hatte die Gnosis das Verdienst, in der jungen Kirche das Organ zur Entwicklung gebracht zu haben, durch das sie überwunden worden ist: eine theologische, mehr noch, eine christliche Wissenschaft.

Zusammenhang
des Verkirchli-
chungsprozesses
mit der Gnosis.

III. Die Verkirchlichung des Christentums seit den gnostischen Kämpfen. Eine in ihrem Kern angegriffene Religion darf aber nicht der Wissenschaft die Verteidigung allein überlassen. Am wenigsten hat das die christliche im 2. Jahrhundert getan. Es fehlt in ihr nicht an unmittelbaren Reaktionen, an Versuchen der Abwehr, die das fromme Gefühl aus sich selbst unternimmt; wir können sie unter zwei Hauptbegriffe zusammenfassen: Bildung fester Normen christlichen Glaubens und Schaffung von Organen zum Schutz dieser Normen. Apostolische Tradition, Kanon heiliger Schriften, apostolische Glaubensregel kommen für das erste in Betracht; die hierarchische Verfassung der Gemeinden mit monarchischer Spitze, der Zusammenschluß dieser Gemeinden in der katholischen Kirche für das andere. Ihr Verhältnis zu der gnostischen Bewegung ist ein anderes als das der in Alexandria geborenen kirchlichen Wissenschaft. Diese ist ganz und gar Gegenschlag gegen Ansprüche des Gnostizismus und verrät sich als solcher in ihrem Gesamtgepräge: sie ist Aneignung des religiös Annehmbaren aus der gnostischen Agitation. Natürlich wäre sie auch ohne das Auftreten des Basilides und Valentin einmal gekommen, aber sie hätte dann ein anderes Aussehen erhalten; wir dürfen sie heut aus ihrem Zusammenhang nicht loslösen. Dagegen gilt von den Bildungen, die heut für uns die Verkirchlichung des Christentums darstellen, daß die Gnosis sie lediglich beschleunigt hat. Sie waren bereits im Anzuge und hätten sich, falls es auch keine Gnosis gegeben hätte, kaum anders entwickelt. Denn sie lagen durchaus in der Richtung, die das Christentum um 100 eingeschlagen hatte, und entsprachen seinem Wesen.

Die apostolische
Tradition.

Pietätvolle Anhänglichkeit an das von ihren Gründern ihnen Mitgeteilte dürfen wir in jeder der alten Gemeinden voraussetzen, und diese

Gründer führten den Titel von Aposteln. So gab bei Meinungsverschiedenheiten, falls er zu erreichen war, der Apostel den Ausschlag. War er tot, so fragte man einen anderen Apostel, ging auch das nicht mehr an, dann solche, die mit apostolischer Lehre und Meinung Bescheid wußten. Die Möglichkeit eines Zwiespalts zwischen den Aposteln war ausgeschlossen (trotz Gal. 2!), da sie ja Träger göttlicher Offenbarung waren: daß es nur ein Evangelium, einen Christus, einen Geist geben könne, hatte Paulus nachdrücklichst eingeschärft. Schon um 55 ist ihm die Idee von Säulen-Aposteln geläufig, das Jesuswort von dem Felsen = Petrus tat das Seinige, um sie zu stärken; „apostolisch“ hat gewiß alles sein wollen, was in einem christlichen Kreise etwa um 100 gelehrt und verfügt wurde. Da der Name Apostel bald darnach fast nur noch von den Zwölfen, mit Einschluß des Paulus und Ausschluß des Judas, gebraucht wurde, eignete er sich dazu, das sicher von Christus Kommende zu bezeichnen, denn seine zwölf Jünger hatte Jesus beim Abschied als seine Stellvertreter auf Erden eingesetzt.

Als nun die Gnostiker mit ihrer neuen Weisheit auf die Kirche einstürmten, hielt diese ihnen als erste Wehr die Gleichung von alt = apostolisch entgegen: was früher nicht gelehrt, nicht geglaubt worden war, konnte nur lügnerischerweise sich als christlich ausgeben. Die apostolische Tradition, die in den Gemeinden lebendig geblieben, konnten die neuen Irrlehrer niemals zu ihren Gunsten ins Feld führen, wollten es auch gar nicht; so wurde sie das Palladium für alle, die, ohne Gründe angeben zu können, die Gnosis mit Abscheu als etwas Fremdes und dem Christentum Feindliches empfanden. Der Prioritätsanspruch der Kirche ist im Prozeß mit der Häresie so durchschlagend, daß es eines weiteren Verfahrens gar nicht bedarf, hat Tertullian in einer seiner glänzendsten Streitschriften ausgeführt; auch Cyprian findet allen Streit zwischen Kirche und Schismatikern dadurch entschieden, daß „nicht wir uns von jenen, sondern jene sich von uns getrennt haben, und Häresieen und Schismen später (als die Kirche) entstanden sind“. Dies Festhalten an Überliefertem war damals sehr heilsam, aber es entwickelte sich dabei eine grundsätzliche Abneigung gegen alles Neue, gleichviel ob es Freunde oder Feinde darboten. Mit seinem Mißbrauch der Gedankenfreiheit hat der Gnostizismus die Kirche auf endlose Zeit herübergedrängt nach der anderen Seite, zu einem förmlichen Kultus der Tradition, zu einem schließlich bornierten Zorn gegen jede neue Knospe oder gar Blüte.

Natürlich mußte man den Begriff der apostolischen Tradition aber auch mit Inhalt erfüllen. Eine Kirche, die es ernst nahm mit ihrem Stolz auf solchen Besitz und noch nicht in Versuchung kam, alles Mögliche, was ihr bequem lag, sei es in Liturgie oder Verfassung, in Kirchenrecht oder Dogma, als von jeher und überall in der Kirche anerkannt zu usurpieren, sondern nur verteidigen wollte, was angegriffen war, wußte auch den richtigen Weg einzuschlagen, um jedermann ein objektives Urteil über das zu ermöglichen, was apostolische Tradition sei: sie suchte alle noch

Die Bildung
eines neu-
testamentlichen
Kanons.

aufzutreibenden Schriftstücke aus der kirchlichen Urzeit zusammen und stellte sie neben die vom Judentum mit herübergenommenen heiligen Bücher des Alten Testaments als das Neue, beides zusammen ein Kanon von göttlicher Autorität, ein Maßstab, an dem gemessen werden müsse, was christlich zu heißen verlange. Apostolische Schriften konnten allein in Betracht kommen; es hat lange gedauert, bis man sich über den Umfang des echt Apostolischen definitiv einigte, einzelne Bücher waren hier, andere dort zu wenig bekannt oder geradezu unsympathisch, aber in den Hauptstücken ist die Einigkeit, weil eben die Not drängte, wunderbar rasch hergestellt, die vier Evangelien, die Apostelgeschichte von Lucas, 13 Paulusbriefe. Der große antignostische Streiter um 190, Irenaeus, sieht diesen Kanon Neuen Testaments, zu dem bei ihm außerdem die Offenbarung des Johannes und einige „katholische“ Briefe gehören, als mit dem Christentum gleichzeitig erschaffen an, obwohl er erst bei seinen Lebzeiten, zweifellos unter dem Einfluß von Marcions Kanon, sich durchgesetzt hatte. Die Apostolizität mehrerer von diesen Büchern ließ sich schon damals leicht anfechten — waren denn Marcus und Lucas Apostel gewesen? —, aber der Takt, mit dem die Kirche ihr Bestes aus der Masse von Offenbarungs- und beliebten kirchlichen Lesebüchern ausgewählt hat, macht weniger ihrem kritischen Sinn als ihrem religiösen Verständnis Ehre: die Christen des 2. Jahrhunderts — das wird hier offenbar — haben wohl gefühlt, daß ihre Religion mehr enthielt, als Apologeten und Erbauungsschriftsteller, Prediger und Evangelisten der letzten Generationen davon zu sagen wußten.

Norm für die
Schrift-
erklärung:
Glaubensregel.

Freilich erwuchs aus dem Dasein des apostolischen Kanons die neue Aufgabe, durch zuverlässige Auslegung ihm die Wahrheit zu entnehmen; die junge Theologie, vor allen Origenes, hat mit brennendem Eifer sich dieser Pflicht unterzogen. Die Ergebnisse lauteten bei den verschiedenen Lehrern nicht etwa gleich; durfte das Schicksal der Religion nun dem guten Willen und dem Können der Gelehrsamkeit überlassen bleiben? Zum Glück für alle Teile ist das in einem Zeitalter, wo die exegetischen Methoden so verkehrt wie möglich waren, nicht geschehen. Das kirchliche Bewußtsein behielt sich ein Oberaufsichtsrecht vor, und es schuf sich zugleich mit dem Kanon, wenn nicht gar vorher, eine Art von oberster Norm für die Erklärung des Kanons, eine kurze, auch dem einfachsten Laien verständliche Formel, die den Kern der Glaubenssätze knapp zusammenfaßte, die „Glaubensregel“. In welchem Verhältnis der Verwandtschaft oder Abhängigkeit die Urformen der orientalischen Taufbekenntnisse, nach denen das einzige wahrhaft ökumenische „Bekenntnis“ der christlichen Kirche, das Nicaenum, gestaltet worden ist, sich zu dem römischen „Apostolicum“ befanden, ist eine Frage von geringerer Bedeutung: entscheidend bleibt, daß es um 200 wohl in allen Kirchen solche nur den Gläubigen bekannt gegebenen und darum mit einem besonderen Zauber geheimer Heiligkeit bekleideten Formeln gab, an denen der Christ fremd-

artige Lehren messen mochte. Das hatten alle diese Formeln gemein, daß sie den Monotheismus, die Erschaffung der Welt durch Gott und die Hauptmomente aus dem irdischen Leben Jesu kräftig betonten; die Front ist eben gegen die Gnosis mit ihrem Dualismus und ihrer Mißachtung des jüdischen Erbes und des geschichtlichen im Christentum gerichtet. Was wir in dieser Glaubensregel vermissen, ist nicht immer darum fortgeblieben, weil man es für wertlos achtete, sondern weil es damals außer Debatte stand: Vorwürfe der Art dürfen erst der späteren Kirche gemacht werden, die das Bekenntnis vervollständigen wollte zu einem für alle Zeiten gleich maßgebenden Minimum dessen, was Inhalt des seligmachenden Glaubens sei. Wer das Apostolicum im Rahmen seiner Entstehungszeit würdigt, darf seine Schöpfung kaum niedriger einschätzen, als die des neutestamentlichen Kanons.

Indessen selbst die besten Geschütze helfen nicht, wenn man keine Bedienung für sie hat. Die Willkür wird zuletzt mit jeder Formel und mit jeder Tradition fertig, falls ihr kein fester Wille gegenübersteht. Solcher Wille lebt nur in Menschen. Bewundernswert still und leicht hat die christliche Religion die Mannschaft für ihre Festungswälle geworben und sie streng militärisch organisiert. Jede Gemeinde zerfällt um 150 in Leitende und Geleitete, in Gebende und Empfangende, in Klerus und Laien. Die Ursprünge der klerikalen Institutionen reichen in die Urzeit zurück (s. S. 73), ihre sicher nicht in allen Provinzen gleichartige Entwicklung liegt im Dunklen; die verschiedenen Grade, aus denen der Klerus besteht, haben verschiedene Rechte, hie und da rechnen sich weibliche Elemente, Witwen, Diakonissen, zum Klerus, und in großen Gemeinden werden, weil man neuer Kräfte bedarf, immer wieder niedere Stufen (Subdiakonen, Exorzisten, Lektoren) unter die alten geschoben. In Antiochia und zum Teil in Asien ist aber schon bald nach 100, um 200 allwärts, die Entwicklung so weit gediehen, daß die Regierung der Gemeinde in der Hand eines einzigen Bischofs liegt, dem ein Presbyterkolleg beratend zur Seite steht, und den eine Anzahl jüngerer Männer, Diakonen, in seinen Funktionen, seines Winkes gewärtig, teils unterstützt, teils vertritt. Die Kleriker sind Berufsbeamte, allesamt auf Lebenszeit berufen, für ihren Unterhalt sorgt die Gemeinde, die sich wenigstens den Bischof selber wählt, aber ihn nicht etwa absetzen kann. Durch einen sakramentalen Akt von ähnlicher Wirkung wie die Taufe werden die Kleriker in ihr Amt eingeführt; den Bischof ordiniert einer oder einige von seinesgleichen, alle anderen Kleriker darf nur der Bischof, und zwar der ihrer Heimatgemeinde ordinieren: die monarchische Verfassung der Einzelgemeinde ist vollendet, der Herrscher in seinem Gebiet fast unumschränkt, — Auflehnung gegen ihn gilt als Auflehnung gegen apostolische Autorität und gegen Gott, der ihm das Siegel verliehen hat.

Die oberste Forderung an den Bischof ist, daß er über die Erhaltung des apostolisch Überlieferten in seiner Gemeinde wache; es hat einzelne

Das kirchliche
Amt.

Der Episkopat
Hüter der reinen
Lehre.

häretische Bischöfe gegeben, aber im allgemeinen hat sich das Vertrauen der Kirche zu diesem Amt als Hüter des guten Alten glänzend bewährt; das innerste Wesen des Episkopats war ja auch nichts anderes als Vertretung der Autorität gegenüber der Subjektivität, des Allgemeinwillens gegen Einzelstreben.

Bischofssynoden
und Metro-
polit.

Und noch gesteigert wurde diese Garantie durch die schon um 175 hin und wieder bezeugte Abhaltung von Synoden der Bischöfe einzelner Provinzen, wo zweifelhafte Fragen beraten und entschieden wurden: je mehr diese Institution sich festigte, um so näher kam man dem Ideal einer Einheitskirche; denn die Beschlüsse der einen Provinz wurden an die Nachbarn, wofern es sich um allgemeinere Interessen handelte, weitergegeben mit der begründeten Aussicht, dort ebenfalls als Rechtsnorm anerkannt zu werden. Das Aufkommen der Provinzialsynoden hat ohne weiteres zur Folge, daß der Metropolit, der Bischof der Provinzialhauptstadt, in der man sich natürlich, nach dem Beispiel der Provinziallandtage versammelte, den Vorsitz führte und etwaige Verhandlungen nach auswärts übernahm. Bald forderte der Metropolit, der anfangs kaum merklich über seine Kollegen hinausragte, es als sein Recht, die Bischöfe in seiner Provinz zu ordinieren, ein besonders auch der Laienschaft deutliches Zeichen der Oberhoheit. Die Pyramide spitzte sich immer höher zu: einzelne Metropolitane wie die von Ephesus, Alexandria, Rom haben auch um 300 schon mehr bedeutet, als die von Ancyra oder Tarsus; die Patriarchate als Zusammenfassung größerer Komplexe von Provinzen sind, schon ehe Kaiser Diocletian das Reich in vier Präfecturen teilte, im Werden, und daß unter diesen mindestens der Ehrevorrang Rom gebühre, würde wohl um 300 niemand bestritten haben.

Montanistische
Reaktion gegen
das Amt.

Aber ehe es soweit kam, war in der Christenheit ein scharfer Protest gegen diese Umgestaltung erhoben worden. Um 156 war in Phrygien ein gewisser Montanus aufgetreten, der — unter Berufung auf Visionen, wie sie, von ihm angesteckt, auch Frauen in seiner Umgebung, Priscilla und Maximilla, erlebten — beanspruchte, als der von Jesus angekündigte Paraklet gehört zu werden, und als solcher über Ordnung und Sittlichkeit in diesen letzten Zeiten Verfügungen traf, die an dem Herkömmlichen arg rüttelten. Er begann nicht etwa mit einer Anathematisierung des Klerus; nur als der Klerus dem anmaßenden Eindringling die Türe wies, forderte er dazu auf, die rechten Merkmale für den Besitz des Geistes zu suchen, er fand sie bei den neuen Propheten und nicht bei den beamteten „Geistlichen“. Die grundsätzliche Differenz zwischen den Montanisten und der übrigen Kirche, die sie fast in allen Provinzen, teilweise nach heftigem, auch literarischem Kampf, herausdrängte, hat am klarsten ihr beredter Anwalt, der Presbyter Tertullian in Karthago, erkannt; jene glaubten wie in der apostolischen Zeit den Geist, dem allein das letzte Wort gebühre, an keine Person gebunden, wehend wo er will; die Majorität suchte ihn nur beim Amt: wer anders kann Gesetze für die Kirche erlassen,

als die Männer, die in Taufe und Abendmahl uns alle Heilsgüter vermitteln?

Der Montanismus hat mit seiner nicht mehr zeitgemäßen Repristination apostolischer Ideale nur die Klerikalisierung der Kirche beschleunigt; jetzt legen sich die Bischöfe (und Presbyter, sofern sie die Sakramente auch verwalten) den Titel Priester bei, und die Theorie wird ausgebildet, wonach kein Laie ohne Hilfe des Priesters zum Heile gelangen kann. Diese Idee bildet den Eckstein im Bau der katholischen Kirche. Der Name war aufgekommen im 2. Jahrhundert; die Majorität hielt sich diesen Schild gegen die Gnostiker vor, daß sie die über die ganze Welt hin verbreitete Gemeinde Gottes sei, während jene nur hin und her ihre Konventikel stifteten. Dem Sinne nach ganz ähnlich dem später auch so viel umstrittenen „ökumenisch“ sollte das Beiwort „katholisch“ die Kirche, d. h. die Gesamtheit der im rechten Glauben verbliebenen Gemeinden als universale bezeichnen, in die Universalität war die Einzigkeit eingeschlossen, mit beidem wäre schon Paulus freudig einverstanden gewesen. Einheit und Einigkeit liegen ebenfalls schon in der Idee des Paulus von der Gesamtkirche, dem Leibe Christi; spätere Geschlechter faßten, zumal man durch die Angriffe der Gnosis nervös geworden war, die Einigkeit als Verneinung aller individuellen Eigenart auf; Bischof Victor von Rom (um 195) meinte bereits nicht mehr dulden zu dürfen, daß irgendwo in der einen Kirche, z. B. in Ephesus, Ostern an einem andern Tage gefeiert und die Feier anders eingerichtet würde, als in Rom. Dem widersprachen doch noch die Besonnenen auf allen Seiten, aber die Reflexion über den Umfang dessen, was einheitlich an der Kirche trotz ihrer gewaltigen Ausdehnung sei, schritt fort und hat in Cyprians Traktat „de catholicae ecclesiae unitate“ einen klassischen Abschluß gefunden. Die These von der Apostolizität der Kirche, die nach Matth. 16, 18 selbstverständlich ist, verlegt die Einheit der Kirche in ihr einmütiges Festhalten an allem Apostolischen, und apostolisch ist nicht bloß die im Neuen Testament und der Glaubensregel niedergelegte Lehre, sondern fast noch gewisser das Amt. Denn die Apostel haben sterbend ihre Vollmachten, die Gott seiner Kirche nie entziehen durfte, ihren Nachfolgern, den Bischöfen übergeben, die davon an ihre Gehilfen, Presbyter und Diakonen, abgeben mögen. Die *unitas ecclesiae* stellt sich in der Einheit und Unteilbarkeit des Episkopats sichtbar dar.

Ausbildung der Ideen von Priestertum und katholischer Kirche.

Trotz aller Bitterkeiten, die Tertullian über diesen *numerus episcoporum* ausgießt, der sich an die Stelle der Kirche setze, ist die Einrichtung des Bischofsamts für die Kirche ein Segen, sie ist unvermeidlich gewesen. Bei der Menge von Aufgaben, welche die Gemeinden sich gestellt hatten, waren Menschen nötig, die nicht nur gelegentlich sich ihnen widmeten: die Abhaltung der Gottesdienste, die Auslegung der Schrift, die Prüfung auftretender Lehrer, die Unterweisung der Taufkandidaten, die Propaganda unter den Ungläubigen, die Seelsorge unter den Gläubigen, Aufsicht über

Heilsamkeit des „Amtes“.

die sittlichen Zustände in den Familien, Pflege der Armen und Kranken, Fürsorge für würdige Bestattung der Toten, Aufrechterhaltung des Verkehrs mit anderen Gemeinden erforderten die volle Kraft von mehr als einem Manne; und je bedrängter die Lage der Kirche war, um so größere Vollmacht mußte sie ihren Leitern anvertrauen. Die Bischöfe der ersten Jahrhunderte haben zum größeren Teil das ihnen geschenkte Vertrauen auch gerechtfertigt. Daß besonders hohe sittliche Anforderungen an sie gestellt und bei jeder Gelegenheit eingeschärft wurden, geschah nicht etwa wider ihren Willen, und bei den Verfolgungen, die sich immer in erster Linie, zuletzt beinahe ausschließlich gegen die Spitzen des Klerus richteten, haben sie durch Tapferkeit und Treue ein gutes Beispiel gegeben. Nicht alle besaßen hohe Bildung, aber daß fast alle kirchlichen Schriftsteller dieser Zeit dem höheren Klerus angehört haben, hängt damit zusammen, daß noch nicht Ehrgeiz, Habgier und Familientradition, sondern Liebe zur Sache die Bewerber um Bischofsstühle inspirierte, und bei der Wahl die an der Gemeinde bewährte Fähigkeit entschied. Mundus vult decipi, hat man gesagt. Richtig ist: die Gemeinden um 200 wollten regiert werden, darum wurden sie regiert; der Klerus hat sich in die Kirche nicht räuberisch eingeschlichen, sondern ihr nur den Willen getan. Durch das monarchische Regiment wurden den Gemeinden die zumal auf hellenischem Boden sonst grassierenden Parteitreibereien erspart, und wie sollten zweifelhafte Fragen der Lehre oder Disziplin auf Synoden anders entschieden werden als durch Majoritätsbeschlüsse der berufenen Vertreter der Gemeinden — wenn eben ihre definitive Entscheidung als dringendes Bedürfnis erschien?

Konsequenzen
aus dem neuen
Kirchenbegriff.

Solange sich der Klerus wie einst der Apostolat in Paulus nur zum Dienste der Gemeinde berufen wußte, brauchte er kein Hindernis gesunder Entwicklung von Frömmigkeit und Ethos zu sein. Viel bedenklicher aber ist die Versteifung des Kirchenbegriffs, welche die Verleihung des Priestercharakters an das Amt zur Folge hatte. Was bei Paulus eine ideale Größe ist, die nur durch den Geist zusammengehaltene Gesamtheit der Gläubigen, das ist in der katholischen Kirche um 200 ein nach dem Muster des Staats organisierter Verband von Gemeinwesen geworden, ausgestattet mit Gesetzen und Polizei und bald geübt im Vollziehen von Strafen bis zur Ausstoßung auf immer, gleichwohl in der Theorie nach wie vor eine Gemeinde von Heiligen! Zwar bröckelte von dieser Heiligkeit ein Stück nach dem andern ab; Bischof Callist von Rom gewährte um 217 Ehebrechern kirchliche Verzeihung, nach der decisiven Verfolgung mußte man, weniger aus Erwägungen der Billigkeit als um die Kirche nicht zu entleeren, den „Abgefallenen“ die Wiederaufnahme zugestehen. Eine scheinbar rigorose Partei zwar, nach ihrem Führer Novatianer genannt, die sich Jahrhunderte lang in schismatischen Gemeinden erhalten hat, bekämpfte diese Neuerung. Dabei trat aber der Mangel an Folgerichtigkeit in ihrem Kirchenbegriff zutage. Wenn die Kirche jedem ihrer,

Mitglieder zwar die ewige Seligkeit garantieren konnte, ohne sie aber den außerhalb der Kirche befindlichen, für die Gottes Gnade ja immer noch besondere Wege erfinden mochte, abzusprechen, dann durfte man ohne Grausamkeit Todsündern den Wiedereintritt in die Kirche verschließen, damit diese ihre Reinheit nicht verliere; allein weder das eine noch das andere paßte zu den Grundanschauungen der Christen um 250. Cyprian hat diese aufrichtiger bloßgelegt, indem er die Kirche als eine Erziehungsanstalt für den Himmel betrachten lehrte, wo Böse neben Guten, Unkraut mitten zwischen dem Weizen ständen — darum die Zugehörigkeit zur Kirche keineswegs schon Heilssicherheit bedeute —, indem er andererseits aber aufs schroffste das: „außerhalb der Kirche kein Heil“ proklamierte: das machte die endgültige Exkommunikation eines gefallenen Bruders ja ganz unmöglich; wer durfte einem andern, der sich nach Gott sehnt, den Zugang zu Gott auf ewig versperren?

Cyprian hat die Konsequenz für sich, aber diese Vergöttlichung der Kirche, durch die in Wahrheit sie die Heilsmittlerin geworden ist und der Gott der Gnade depossediert für die ganze außerhalb der Kirche liegende Welt, offenbart sogleich noch bei ihm verhängnisvolle Folgen. Im Streit mit Rom, der später zuungunsten Cyprians entschieden wurde, hat dieser die Forderung verfochten, Häretiker und Schismatiker, die zur Kirche übertreten wollten, seien nochmals zu taufen, da sie in Wirklichkeit keine Taufe außerhalb der Kirche hätten empfangen können, die Kirche also diese Pseudotaufe auch nicht gültig machen dürfe. Im Jahre 311 bestand die Majorität der afrikanischen Christen, bald eine große Sonderkirche, die der Donatisten, darauf, die Ordination des ihnen widerwärtigen Bischofs Caecilianus von Karthago für nicht erfolgt zu erklären, weil der eine seiner Ordinatoren ein in der Verfolgung gefallener Bischof, also ein Todsünder gewesen, durch solche Sünde aber aus der Kirche, zum mindesten aus dem Amt, ausgeschieden und keine Amtsgnade zu verwalten mehr fähig gewesen sei: man begriff nicht, daß dadurch gerade, wenn man doch das Heil auch wieder so ängstlich an die Kirche und ihre Sakramente band, jedermann die Heilssicherheit genommen wurde; denn wie konnte einer wissen, ob er nicht von einem nur als solcher noch nicht erkannten Todsünder getauft, das hieß aber unwirksam getauft und außerhalb der Kirche geblieben sei?

Mit der durch Cyprian markierten Wendung im Begriff der „katholischen“ Kirche ist der Abfall vom Evangelium vollendet; gewiß bona fide, denn die ihn vollzogen, wollten die Ehrfurcht vor der Kirche, der weitaus die meisten Christen ihr Bestes verdankten, steigern. Aber die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft von Menschen zur *conditio sine qua non* der Sündenvergebung und des ewigen Lebens zu machen, dadurch das Schicksal des Einzelnen in die Hand von Menschen zu legen, die durch Mehrheitsbeschluß doch exkommunizieren konnten und exkommuniziert haben, ja, es sogar in Abhängigkeit von dem Zufall zu bringen,

Ketzertaufstreit
und Donatismus.

Kirche und
Evangelium.

ob der Einzelne, der den Anschluß an die Kirche wünscht, einem echten Organ der Kirche oder einem bloß scheinbaren in die Hände fällt, das ist die völlige Umkehrung des paulinischen „aus Glauben allein“. Nicht, daß man den Glauben mißachtet hätte, aber man beschränkt ihn auf den Kreis derer, die zur Kirche gehören, oder vielmehr man schiebt ihm einen anderen Sinn unter: den Eintritt in die von Gott auf Erden für Heilswillige gegründete Heilsanstalt. Damit war der Heilsprozeß, der bei Jesus ein so überaus einfacher Vorgang ist, ganz allein zwischen der Seele und ihrem Gott, ausgestaltet zu einem komplizierten System mit allerlei Schranken zwischen Gott und dem Menschen: die Kirche hatte die Rolle des Erlösers übernommen; an der Stelle, wo ursprünglich das Evangelium gestanden hatte, wohin bei Paulus und Johannes „der Herr“ getreten war, steht fortan die katholische Kirche, statt einer idealen Größe ein Haufe fehlbarer Menschen. Das Herdengefühl hatte die erhabene Regung des Individualismus auf religiösem Gebiet wieder erstickt.

Die Sittlichkeit
in der Kirche
um 325.

Auch diesmal war die Praxis nicht ganz so schlecht wie die Theorie. Es war noch kein Sklavengehorsam, den die Kirche von ihren Mitgliedern verlangte, und im Ausstoßen war man, außer bei falscher Lehre, durchaus nicht übereifrig. Allerdings mußte die sittliche Energie nachlassen, wenn man immer wieder hörte, daß denen, die in der Kirche blieben, der Weg zum Heil nie verschlossen sei. Auch die scharfe Unterscheidung von Todsünden und läßlichen Sünden machte gegen „kleine“ Übertretungen, und zu denen zählten die schwersten Äußerungen der Gemeinheit, gleichgültig; außerdem hatte man ja die Sakramente! Und wenn die Kleriker, wie später die Mönche, immerfort zu hervorragenden sittlichen Leistungen aufgefordert wurden, deuteten die Laien das so, als würden an sie gleiche Ansprüche im Ernst gar nicht gestellt. Bevormundet zu werden gewöhnt sich das Milieu immer gern, zumal auf sittlichem Gebiet, wo die neuen Gebote und ihre Auslegung, die Kasuistik, die schon damals einsetzt mit immer detaillierteren Vorschriften für einzelne Stände und Verhältnisse, es zweifelsohne bequemer machen als das eigne Gewissen. Immerhin hat die Kirche erfolgreich gegen die heidnischen Laster und für Bruderliebe, Demut, Friedfertigkeit gekämpft. Aber die Leistungen in sittlicher Hebung des Volks, auf die sie am stolzesten war, Ehelosigkeit, Verzicht auf Eigenbesitz, strenge Fasten u. dgl. stellen die schwächste Seite an dem Ideal des Paulus dar; in der „Bedürfnislosigkeit“ hatte Jesus nicht die Vollkommenheit erblickt, die uns dem Vater ähnlich macht. Seine neuen ethischen Grundsätze sind völlig vergessen: die Kirche wägt die Werke nicht nach Zwecken und Motiven, sondern zählt sie; einen Samariter, d. h. Häretiker als Muster guter Tat kann sie sich nicht vorstellen; daß gottesdienstliche Handlungen im Streitfall hinter Pflichten der Nächstenliebe zurücktreten müßten, ist ein unerschwinglicher Gedanke: es ist beinahe bloß ein neuer Pharisäismus an die Stelle des alten getreten.

In der Religion ist das Resultat noch betrübender. Die Einheit Gottes und ein von jüdischen Beschränktheiten befreiter Gottesbegriff sind gerettet; aber aus dem Objekt liebevollen Vertrauens ist Gott, soweit nicht Gegenstand der Furcht, für die meisten Gegenstand grübelnden Nachdenkens geworden. Nicht wie ein Jünger Jesu glauben soll, sondern was er zu glauben hat, schreibt ihm die Kirche vor. Der Glaube an den Vatergott im Himmel hat sich zu einer Orthodoxie entwickelt, die ihren ganzen Inhalt in korrekter Formulierung des Trinitätsdogmas erschöpft findet. Die Streitigkeiten um die richtige Fassung des Verhältnisses Christi zu Gott dem Vater stehen im Vordergrund des religiösen Interesses: kaum ein Standpunkt, den nicht einmal jemand vertreten hätte. Die Laienschaft hielt sich die trinitarischen Subtilitäten noch eher fern; ein massiver Modalismus war das Populärste, weil Jesu Würde dadurch am höchsten geschraubt wurde, daß man in ihm nur eine andere Erscheinungsform desselben Einen Gottes sah, den wir als Weltschöpfer Vater, als unsern Erlöser Sohn nennen. Die großen Theologen in Alexandria und Afrika blieben mit ihrem Subordinationianismus der paulinischen Christologie näher, aber gelöst haben sie das Geheimnis auch nicht, und die Ketzerverseuche, die dieser Kampf zeitigt, offenbaren eine jammervolle Verkennung des Unterschiedes zwischen theologischen Hypothesen über Gott und religiösem Erleben. Angesichts dieser Zänkerei berühren fast noch wohltuend die Anwendlungen von Überdruß an solchem Disputieren über Dinge, in denen allein Herz und Willen entscheiden sollte — wie bei Tertullian in der Richtung auf ein „credo quia absurdum“ hin — oder die Beschränkung des Glaubens auf einen Punkt, der nicht einmal spezifisch Christliches darstellt, nämlich die Auferstehung des Fleisches. Wissen und Hoffnung machen sich breit, wo die Religion hingehörte, in den Predigten, in der Literatur für Hohe und Niedrige: Virginität und Auferweckungsglauben hält der Durchschnitt für die entscheidenden Eigentümlichkeiten des Christentums. Von inbrünstiger Liebe, von einem warmen sich Gott ans Herz Werfen kommt gelegentlich in den Martyrien etwas zum Vorschein, doppelt rührend, weil es ganz gegen die Mode ist.

Die Verfolgungen haben der Kirche überaus wohlgetan, Massen von Spreu aus ihr weggeweht, alten Enthusiasmus neu entfacht, und in den zum Tode Bereiten den Sinn für das Große in ihrer Religion hinter dem Kleinen, das sie alltags umgab, geschärft. Durch Kaiser Konstantin nahm diese Zeit 313, endgültig 324 ein Ende. Er schenkte der Kirche volle Bewegungsfreiheit und gewöhnte sie durch Berufung der stolzen Gesamtsynode zu Nicäa (325), wo 300 Bischöfe aus allen Provinzen auf Reichskosten tagten, ihre inneren Streitigkeiten als Staatsangelegenheiten oberster Ordnung zu betrachten. Damals hatte ein Presbyter Arius in Alexandria über das Verhältnis des Sohnes zum Vater Thesen aufgestellt, die seinen Bischof Alexander empörten — die Eifersucht zwischen antiochenischer und alexandrinischer Schule spielt hier zum erstenmal hinein,

Die Religion in
der Kirche um
325.

Die nicänische
Synode
(325).

Arius.

Arius hatte in Antiochia seine Bildung empfangen —; Arius nannte den Sohn, um jede Vermischung mit dem Vater auszuschließen, ein Geschöpf mit zeitlichem Anfang, dem Vater im Wesen unähnlich, nur im Willen völlig eins mit ihm und vom Vater schon in der Präexistenz vergöttlicht. Als der Unerschütterlichste im Kampfe gegen diesen Halbgott-Sohn des Arius offenbart sich uns auf der Synode der jugendliche Diakon des greisen Alexander, der Ägypter Athanasius. Friedliche Einigung war nicht zu erreichen. Die Mehrheit der Synodalen wünschte die Unbestimmtheit biblischer Formeln. Doch ohne lange Verhandlungen wurde von den wenigen Okzidentalern, hinter denen aber der Kaiser mit seinem mächtigen Einfluß stand, ein Glaubensbekenntnis durchgesetzt, das den schärfsten Gegensatz zum Arianismus vornehmlich durch das Prädikat „dem Vater wesensgleich“ (homousios) für den Sohn repräsentiert. Um dieses Stichwort tobt fortan der Streit. Zwischen die strengen Nicäner deren Sache Athanasius, bald nach der Synode selber Bischof von Alexandria, mit höchstem Eifer führt, und die radikalen Arianer, die bei dem „unähnlich dem Wesen nach“ (Anhomöer) verbleiben, schieben sich verschiedene Mittelparteien ein, bald um ein „ähnlich“, etwa noch mit dem Zusatz „nach der Schrift“ oder „in allem“ (Homöer), bald um ein „wesens-ähnlich“ (Homöusianer) geschart. Macht in der Kirche des Ostens haben sich diese outsiders zeitweilig errungen, Vertrauen zu ihrer Rechtgläubigkeit aber nie; dazu hatte Nicäa den Homousianismus als Kirchenlehre zu klar verkündet, so klar wie Paulus die Aufhebung des Gesetzes oder Johannes die Menschwerdung des Logos.

Und die spätere Kirche konnte die nahezu einstimmig gefaßten Beschlüsse ihrer ersten allgemeinen Synode in der Glaubenssache unmöglich widerrufen, schon deshalb nicht, weil sie sich für die gleichzeitig dort vorgenommene taktvolle Erledigung praktischer, auch verfassungsrechtlicher Fragen zu höchstem Danke verpflichtet fühlte: selbst ohne die Tapferkeit eines Athanasius, allein seines Ursprungs wegen, wäre das nicänische Symbol für das kirchliche Bewußtsein der folgenden Jahrhunderte ein rocher de bronze geblieben. Bei dem Gedanken an Nicäa schlugen die Herzen höher, nicht bloß wegen der Huldigung, die dort der Kaiser den Bischöfen, d. h. der Staat der Kirche dargebracht, sondern weil seit Nicäa die Kirche wußte, wie sie in Zukunft über Wahrheit und Irrtum, über gut und böse zu entscheiden habe: wenn es nicht anders gelang, durch Majoritätsbeschluß einer ökumenischen Synode.

So ist um 325 die katholische Kirche fertig. Jesus hat die christliche Religion geschaffen, Paulus sie zur Weltreligion erhoben, definitiv vom Judentum abgelöst und sie theologisch unterbaut, die von ihm gestiftete christliche Kirche ist durch die Arbeit der Generationen bis 325 zu einer mächtigen Festung erwachsen, deren Wälle, gut bewacht, jedem Feinde Trotz zu bieten vermochten. Der Fortschritt liegt da nicht bloß in dem Zuwachs an Gebieten und Macht: die Verweltlichung, die man der

Kirche dieser Jahrhunderte nachsagt, enthält auch ein gesundes Moment. Von der Religion allein können Millionen nicht auf die Dauer leben; daß man sich mit der hellenischen Wissenschaft in ein Bündnis einließ, sich bemühte, die verschiedensten Interessen, besonders die des Verstandes zu befriedigen, energisch ans Werk ging, das gesamte Leben der Einzelnen wie der Völker christlich zu normieren, war ein Verdienst. Einseitigkeiten sind genug übrig geblieben, aber eine Weltreligion muß sich der Welt auf allen Punkten gewachsen zeigen. Und ein Korn Wahrheit enthält doch die veraltete Idee von dem consensus quinquesaecularis, sobald man sie auf die vornicänische Zeit beschränkt: die Mutterschaft dieser Kirche braucht keine der vorhandenen christlichen Kirchen abzulehnen. Sie war noch bildungsfähig, noch nicht festgefahren auf toten Geleisen: wie sie den Geist Augustins ertrug, hätte sie auch den von Luther noch ertragen. Die Besseren empfanden die hierarchischen Formen und die theologischen Formeln noch als bloße Mittel zu höherem Zweck, und die Gestalt des ehrwürdigen Paphnutius, der zu Nicäa vor zwangsweiser Einführung des Cölibats warnte, verbürgt uns das Fortwirken eines Bewußtseins um individuell verschiedene Arten sittlicher Betätigung und eine Abneigung gegen Gewissenszwang.

Als Hellenisierung darf man die Entwicklung des Christentums von Paulus bis Athanasius charakterisieren, nur braucht das nicht bloß ein Tadel zu sein. Die Hellenisierung, die schon bei Paulus begonnen hat, mußte kommen, sobald das Christentum sich der hellenischen Welt bemächtigte, wie die Germanisierung im Mittelalter kam, doch auch nicht zum Schaden des Katholizismus. Aber die Weite des Abstandes zwischen dem Ideal von Religion, das Jesus verkörpert, und der Wirklichkeit, die von den Vätern um 325 als Ideal gepriesen wurde, ist ungeheuer, und da ein Werturteil hier unumgänglich ist, kann man nur eine fortschreitende religiöse Verarmung konstatieren. Den Abstand hier wie im 2. Jahrhundert durch Ungeschick der öffentlichen Wortführer der Kirche zu erklären, geht nicht an; die Kirche der letzten 125 Jahre hat genug Männer, die im vollen Umfange wiedergeben, was in ihnen lebt, und über das kirchliche Wesen und Treiben in diesem Jahrhundert sind wir ausreichend informiert. Zur Entschuldigung gereicht der Kirche, daß sie zur Erziehung großer Völkermassen starke Mittel nicht entbehren konnte, daß es praktische Politik war, lieber das nur Bessere durchzusetzen, als durch starres Verharren auf dem Besten alles zu gefährden. Darin liegt denn auch das erklärende Wort für diesen Verlauf: das Christentum hat sich auf die Mittelmäßigkeit eingerichtet, nicht gerade bewußt, sondern weil dem Hochfluge seiner Schöpfer nur wenige hätten folgen können. Gefährlich wird diese Kondeszendenz erst dadurch, daß man das Unterchristliche nicht kräftig als solches unterstreicht, sondern eher in allen Formen bewundert und fördert. Was die neue Religion gemein hat mit vorchristlichen Religionen, Judentum und Heidentum, und selbst, was gar

Die Hellenisierung der Religion Jesu.

nicht zur Religion gehört, wie Kosmogonie und Engellehre, das drängt sich in den Vordergrund. Da stoßen wir auf den Dünkel der Ausgewählten, den juristischen Einschlag in den Religionsbegriff, das blinde Vertrauen auf magische Wirkung kultischer Akte, aus dem allerhand derbe Superstition sich früh entwickelte, eine doppelte Sittlichkeit und die Überzeugung, daß Märtyrer, Konfessoren und Asketen von ihrem Überfluß abgeben können, die Wurzel der Heiligenverehrung. Neigungen zu all dem sind sicher bereits in den ersten Gemeinden vorhanden gewesen: nicht ihr Dasein ist das Neue im Bilde der Kirche um 300, sondern ihr maßgebender Einfluß. Den aber haben sie gewonnen durch die Annahme des Majoritätsprinzips in der Kirche, ja durch die Verkirchlichung des Christentums. Für Jesus und Paulus sind das Prius durchaus die einzelnen Persönlichkeiten; eine Kirche Christi kann nur da sein, ist aber auch überall da, wo von Gott ergriffene Menschen sind. Um 300 ist das Prius die Kirche; fromme Menschen können nur da sein, wo die katholische Kirche ist: niemand kann Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat. Damit ist die später dann ausdrücklich gelehrte Präexistenz der Kirche postuliert, eine gnostische Idee zu Recht anerkannt, und ein neuer Heilsfaktor konstituiert. Ob ich das Heil erlange, hängt mindestens zur Hälfte davon ab, daß die kirchlichen Heilsapparate gut funktionieren, an deren magische Wirkung man dachte, wenn man von Wiedergeburt und Heiligung redete, höchstens zur Hälfte noch von meinem Entschluß, meiner Gesinnung, meinem Glauben. Diese Verteilung der Aktion auf beiden Seiten — gebend Gott und die Kirche, empfangend die Kirche und der Gläubige — ist das spezifisch „Katholische“, eine Verleugnung der Universalität zugunsten eines neuen, wenn auch nicht wie im Judentum nationalen Partikularismus, gerade in dem Augenblick, wo man die Fahne der Katholizität prunkvoll entfaltete.

Solange noch Männer wie Origenes und Tertullian, wie Novatian und Eusebius geistige Führer der Kirche hießen, waren das aber keine irreparablen Schäden. Und der Kirche dieser drei Jahrhunderte bleibt das Verdienst, um des willen man ihr einige Selbstüberschätzung verzeihen darf, die Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung gewahrt und die hohen Schätze des Evangeliums, die sie freilich nur mangelhaft verwertete, für spätere Zeitalter treulich gehütet zu haben. Für ein Zeitalter zunächst, das den Weg vom Nicaenum zu Johannes und Paulus zurückfand. Aber auch für ein Zeitalter darnach, das, noch im Werden begriffen, aus eben diesen Schätzen Kraft und Freudigkeit schöpfen wird, um auch den letzten Schritt zu tun, damit sich der Kreislauf vollende: den Schritt von Paulus zurück zur Religion Jesu.

Literatur.

Es hat lange gedauert, bis die von der Reformationsbewegung eigentlich provozierte geschichtliche Erforschung der neutestamentlichen Bücher in Angriff genommen worden ist. RICH. SIMON, ein französischer Ordenspriester, hat 1689—1693 die erste Geschichte des Neuen Testaments verfaßt, wesentlich aber auch nur die an der Peripherie gelegenen Aufgaben gefördert. Gleich wichtig war als Vorbereitung für Größeres die Befreiung der Exegese von verkehrter Überlieferung und dogmatischem Vorurteil durch CALVIN († 1564) und HUGO GROTIUS († 1645). Um die Kritik der Überlieferung des Neuen Testamentes, vor allem seines Textes haben sich auch Orthodoxe und Pietisten (J. A. BENDEL † 1752) verdient gemacht. Aber erst die Zerstörung des Inspirationsbegriffs durch den Rationalismus (J. D. MICHAELIS und J. S. SEMLER, beide 1791 †) hat eine sichere Grundlage für eine neutestamentliche Wissenschaft geschaffen, die somit kaum mehr als 100 Jahre alt ist. Die traditionelle Anschauung von der Entstehung des neutestamentlichen Kanons hat bereits SEMLER selber radikal revidiert, seit 1800 wurden die Untersuchungen über die Entstehung der einzelnen Bücher, Bestreitung ihrer Echtheit, Zuverlässigkeit u. dgl. häufiger. DE WETTE, K. A. CREDNER, F. BLEEK, ED. REUSS, B. WEISS stellen mit der Fülle ihrer exegetischen wie literargeschichtlichen Monographien und mit ihren zusammenfassenden Werken die verschiedenen Typen dieser neuen bis heute reichenden Periode dar. Die Tübinger Schule, F. CHR. BAUR, ZELLER, SCHWEGLER, HILGENFELD, VOLKMAR, SCHOLTEN, COLANI u. a., hat inzwischen definitiv mit der Isolierung des Neuen Testaments gebrochen, in großem Stil die neutestamentlichen Schriften als Produkte einer Geschichte und zugleich als dürftige Überreste dieser Geschichte mit allen Unvollkommenheiten von solchen gewürdigt: die Geschichte der Religion erhielt hier den gebührenden Vorrang vor der Geschichte der Literatur. Aber Unkenntnis der hinter dem Christentum liegenden Geschichte des Spätjudentums wie das Vorurteil von einer in dem Schema von Satz, Gegensatz und höherer Synthese sich notwendig vollziehenden Selbstentwicklung der Idee des Christentums führte die Tübinger zu einseitigen Ergebnissen. Einige Extreme in Holland — wie LOMAN und VAN MANEN — denen BRUNO BAUER in Bonn aber schon um ein Menschenalter zuvorgekommen war, haben, freudig begrüßt von einzelnen Denkern verschiedener Kulturländer, die das Negativste für das selbstverständliche Wahrscheinlichste hielten, den Kultus der Idee so weit getrieben, daß sie im Neuen Testament gar keine echten Schriften mehr anerkennen, im Grunde keinen Jesus und keinen Paulus mehr, sondern nur eine von Unbekannten uns vorgemalte Christusgestalt und eine in pseudonymen Briefen niedergelegte Paulus-Theologie. Unter den „positiven“ Gegnern BAURS hat die geschichtsphilosophische Konstruktion keine geringere Rolle wie bei ihm gespielt. Doch scheint es jetzt der nüchternen, bloß auf das Wirkliche und Nachweisbare bedachten Wissenschaft durch Zusammenfassung der Kräfte aus allen Lagern im wesentlichen gelungen zu sein, — trotz der hier entsetzlich grassierenden Überproduktion von seiten Unberufener — das Neue Testament als die maßgebende Quelle für die Urformen der christlichen Religion zu würdigen und die Zerstückelung der Interessen und der Arbeit (Exegese, Literarkritik, Religionsgeschichte) zu überwinden. Die ernstesten Differenzen bestehen zur Zeit in der Textkritik.

Ausgaben des Neuen Testaments: The New Testament in the original Greek. Ed. by Westcott and Hort. 2 Bde. (London 1896. 98). — Novum Testamentum graece rec.

TISCHENDORF ed. VIII. critica maior. 3 Bde., der dritte von GREGORY (Leipzig, 1869—1894), unentbehrlich für das Studium der Überlieferung des Textes, aber selbst der dort verzeichnete gewaltige Apparat von Varianten ist längst nicht vollständig, am wenigsten bezüglich der syrischen und lateinischen Versionen. — Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt will H. VON SODEN herstellen, doch ist bisher bloß I, 1 (Berlin, 1902) erschienen. — Meisterhafte Übersetzung des Neuen Testaments: C. WEIZSÄCKER, 9. Aufl. (Freiburg i. B., 1899). — Neutestamentliche Apokryphen (darunter auch die „Apostolischen Väter“) übersetzt und mit Einleitungen — in Bd. 2 ein Handbuch dazu — herausgegeben von E. HENNECKE (Tübingen, 1904).

Exegese: Das einzige vollständige große Kommentarwerk zum Neuen Testament ist der Kritisch-exegetische Kommentar über das Neue Testament (Göttingen, 1832 ff.), angelegt von H. A. W. MEYER, in 6. bis 9. Aufl. von B. WEISS, H. H. WENDT, HEINRICI u. a. bearbeitet; die einzelnen Abteilungen von sehr verschiedenem Wert.

Literaturgeschichte: H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl. (Freiburg i. B. 1892). — JÜLICHER, Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl. (Tübingen, 1901). — TH. ZAHN, Einleitung in das Neue Testament; grundgelehrt und eigenwillig, vom konservativen Standpunkt aus, 2. Aufl. (Leipzig, 1900).

Religionsgeschichte: Statt der vorher üblichen Reihe von Lehrbegriffen Geschichte der christlichen Religion nach den neutestamentlichen Quellen H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2 Bde. (Freiburg i. B., 1897). — O. PFLEIDERER, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2 Bde., 2. Aufl. (Berlin, 1902). — P. WERNLE, Die Anfänge unserer Religion, 2. Aufl. (Tübingen, 1904).

Leben Jesu: Linie von DAVID FRIEDRICH STRAUSS über RENAN zu KEIM, HASE, B. WEISS, BEYCHLAG. — OSCAR HOLTZMANN, Leben Jesu (Tübingen, 1901). P. W. SCHMIDT, Die Geschichte Jesu, 2 Bde. (Freiburg i. B. u. Tübingen 1899 u. 1904). — H. WEINEL, Jesus im 19. Jahrhundert (Tübingen, 1903).

Evangelienkritik: E. RENAN, Les évangiles et la seconde génération chrétienne, (Paris, 1877). C. WEIZSÄCKER, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 2. Aufl. (Freiburg i. B., 1901). W. BRANDT, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums (Freiburg i. B., 1893). P. WERNLE, Die synoptische Frage (Freiburg i. B., 1899).

Paulus: O. PFLEIDERER, Der Paulinismus, 2. Aufl. (Berlin, 1890). W. WREDE, Paulus. (Religionsgeschichtl. Volksbücher 5/6 [Halle a. S., 1905].) *Weismann*

Urchristentum: C. WEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 2. Aufl. (Freiburg i. B., 1892). *Schürer*,

Kirchen-, Literatur-, Dogmen- und Kultusgeschichte der nachapostolischen Zeit s. die Literatur in dem nachstehenden Artikel von A. HARNACK, Kirche u. Staat, S. 159 f.

S. 42, Z. 16. Josephus-Interpolation: EUSEB, Kirchengeschichte I, 11, 7 f.

S. 42, Z. 22. Talmudisten: LAIBLE, Jesus Christus im Talmud, 2. Aufl. (Leipzig, 1900).

S. 42, Z. 31. Agrapha: Vollständigste Sammlung von RESCH, gesichtet von ROPES, bequemste Übersicht bei PREUSCHEN, Antilegomena (Gießen, 1901) S. 1—104; vgl. auch oben: Neutestamentliche Apokryphen.

S. 42, Z. 42. Johannesevangelium: W. WREDE, Charakter und Tendenz des Johannes-evangeliums (Göttingen, 1903).

S. 45. BR. BAUER: Kritik der evangelischen Geschichte, 2. Aufl. (Leipzig, 1846); Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs, 4 Bde. (Berlin, 1850—52); Christus und die Cäsaren (Berlin, 1877). Behufs billiger Beurteilung s. WREDE, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien (Göttingen, 1901) S. 280—282. Dürftige Nachahmung jüngster Zeit: A. KALTHOFF, Das Christusproblem, 2. Aufl. (Leipzig, 1903).

S. 46. Jesus indoeuropäischer Rasse: H. ST. CHAMBERLAIN, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl. (Stuttgart, 1900), S. 210—219.

S. 49. Todestag Jesu: Neueste Berechnung auf 7. April 30 bei E. PREUSCHEN, Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft (Gießen, 1904, 1—17).

S. 52. Jüdisches und Überjüdisches in Jesus: HARNACK, Das Wesen des Christentums (Leipzig, 1900) S. 33—95. J. WELLHAUSEN, Israelitische und jüdische Geschichte, 5. Aufl. (Berlin, 1904), Kap. 23.

S. 53 f. Gottesreich: J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl. (Göttingen, 1900). P. WERNLE, Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus (Tübingen, 1903).

S. 54 f. Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi. Festrede von E. SCHÜRER (Göttingen, 1903).

S. 55. Menschensohn: ein Jesu erst nachträglich beigelegter Titel nach LIETZMANN, Der Menschensohn (Freiburg i. B., 1896). WELLHAUSEN, Skizzen und Vorarbeiten. H. VI (Berlin, 1899), S. 187—215, u. V—VII. O. PFLEIDERER, Das Urchristentum, 2. Aufl. (Berlin, 1902), I 670—6.

S. 60. Ärmliche Definition des Evangeliums: A. LOISY, Evangelium und Kirche, Übersetzung nach der 2. Ausg. (München, 1904), S. 39 ff.

S. 61. Marc. 12, 17: s. WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci (Berlin, 1903), S. 101, über das Urteil RANKES, Weltgesch. III, 1, S. 161 (Leipzig, 1883).

S. 61. Jesu Einseitigkeit: W. HERRMANN, Die sittlichen Weisungen Jesu (Göttingen, 1904), S. 27 ff.

S. 64. SCHOPENHAUER, z. B. Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. (Leipzig, 1859), I 385; II 188. 706. 715 f. 725 f.; ähnlich RICH. WAGNER und NIETZSCHE; am einseitigsten TOLSTOI; nicht frei davon FR. NAUMANN, Briefe über Religion (Berlin, 1903).

S. 72. Urgemeinde und Judentum: Nach HEGESIPPUS' Bericht bei EUSEB., hist. eccles. II 23, 6 Jakobus, der Bruder des Herrn unablässig im Tempel, um Sündenvergebung für das Volk bittend.

S. 75, Z. 16. Zeit der Ankunft des Paulus in Jerusalem: I. Kor. 9, 1 und II. Kor. 5, 17 sind kein Beweis für persönliche Bekanntschaft des Paulus mit Jesus.

S. 76. Aposteldekret: HARNACK, Das Aposteldekret (Act. 15, 29) und die Blasssche Hypothese. (Sitzungsber. d. K. preuß. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Kl. 1899. XI 150—176.)

S. 78, Z. 9. Reise nach Spanien, zuerst bezeugt im MURATORISCHEN Fragment von etwa 200 n. Chr., Z. 38 f. (neueste Ausgabe von LIETZMANN, Bonn [1903]), von HARNACK und ZAHN als geschichtlich verteidigt.

S. 78, Z. 31. Missionsfahrten des Petrus: I. Kor. 9, 5 und in zahlreichen Apokryphen.

S. 84 f. Bruch mit dem Gesetzesdienst: kleine Inkonsistenzen abgerechnet, wie I. Kor. 9, 8 ff. die Berufung auf eine Vorschrift in Deut. 25, 4.

S. 88. Sakramente: HEITMÜLLER, Taufe und Abendmahl bei Paulus (Göttingen, 1903). Vgl. auch I. Kor. 7, 14 „geheiligt ist der ungläubige Mann durch sein (gläubiges) Eheweib“.

S. 92. Ignatius' Römerbrief: s. Patrum Apostolicorum opera edd. v. GEBHARDT, HARNACK, ZAHN, Bd. II (Leipzig, 1876) S. 56—58.

S. 98. Klein an Geist: so heißt Papias, Bischof von Hierapolis, bei EUSEBIUS, hist. eccl. III, 39, 13.

S. 100, Z. 2. II. Clemens: cap. 16 s. Patrum Apostol. opera (zu S. 92) I, 1876, p. 134 ff.

S. 100, Z. 20. 1000jähriges Reich: der in der späteren Kirche perhorreszierte Chiliasmus beherrscht förmlich die christlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts; darum hat man so viele ihrer Werke untergehen lassen.

S. 100, Z. 25. Apologeten: vorläufig allein vollständig bei J. C. TH. VON OTTO, 9 Bde., 3. Aufl. (Jena, 1876 ff.).

S. 102, Z. 12. Gnosis: s. außer den Abschnitten in HARNACKS Dogmengeschichte I und PFLEIDERERS Urchristentum II: LIECHTENHAN, Die Offenbarung im Gnostizismus (Göttingen, 1901).

S. 102, Z. 23. Die mandäische Religion: W. BRANDT (Leipzig, 1889).

S. 102, Z. 24. Ophiten, Naassener: beides gnostische Schlangenanbeter.

S. 104. Manichäismus: K. KESSLER, Mânî, Bd. I (Berlin, 1889). Noch nicht entbehrlich FLÜGEL, Mani, seine Lehre und seine Schriften (Leipzig, 1862).

S. 111, Z. 8. Origenes' aristokratischer Zug: s. seinen Johanneskommentar XIII 16, 98, hsg. von PREUSCHEN (Leipzig, 1903), S. 240.

S. 111, Z. 37. Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes, hsg. von KOETSCHAU (Freiburg i. B., 1894).

S. 113. Prioritätsanspruch der Christen: TERTULLIANS Schrift de praescriptione haereticorum; CYPRIAN de catholicae ecclesiae unitate c. 12.

S. 113 f. Kanon: TH. ZAHN, Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2. Aufl. (Leipzig, 1904). — Eine der wichtigsten Quellen bleibt EUSEB., hist. eccl. VII, 25 u. III, 25.

S. 114, Z. 13. „Katholische“, d. h. „allgemeine“ Briefe nennt man seit dem 3. Jahrhundert die (7) von andern Aposteln als Paulus verfaßten Briefe, weil sie nicht wie die großen paulinischen an einzelne Gemeinden gerichtet, sondern für die ganze Kirche bestimmt sind.

S. 114 f. Glaubensregel: F. KATTENBUSCH, Das apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche, 2 Bde. (Leipzig, 1894 u. 1900). — Texte bei HAHN, Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl. mit Anhang von AD. HARNACK (Breslau, 1897).

S. 117. Einheit des Episkopats: s. CYPRIAN de cath. eccl. unitate c. 5.

S. 119. Wiedertaufe: s. CYPRIAN schon de cath. eccl. unit. c. 11, „dort (im Schisma) werden die Menschen nicht abgewaschen, sondern vielmehr beschmutzt, ihre Sünden werden nicht fortgenommen, sondern gehäuft.“

S. 124. Präexistenz der Kirche: s. CYPRIAN de cath. eccl. unit. c. 7.

KIRCHE UND STAAT BIS ZUR GRÜNDUNG DER STAATSKIRCHE.

VON
ADOLF HARNACK.

Einleitung. Das Christentum als Religion im eigentlichen Sinn des Wortes enthielt nichts, was dem römischen Staat unerträglich erscheinen mußte, im Gegenteil — nachdem er längst einen *modus vivendi* mit der jüdischen Religion gefunden hatte, konnte es nicht schwer erscheinen, einen solchen mit der christlichen Religion herzustellen; denn dieser fehlten manche Elemente, die dem Staate am Judentum besonders anstößig waren.

Auch die Exklusivität der christlichen Religion und ihre Organisation in Form von Kirchen waren an sich nichts Unerträgliches; aber sie wurden es, weil das Christentum Anspruch auf die gesamte Bevölkerung des *orbis Romanus* erhob und weil seine Organisation demgemäß das ganze Reich zu umspannen suchte. Erst in der Kombination der Exklusivität und der Organisation mit dem Universalismus erschienen die Christen als Reichsfeinde und waren es vom Standpunkte des Staates wirklich.

Ein Ausgleich auf dem Boden des antiken und nationalen Staats war unmöglich, d. h. dieser Staat konnte nicht er selbst bleiben und zugleich die Kirche dulden. Allein er erlebte — ganz unabhängig von der Zerstörungsarbeit der Kirche — im dritten Jahrhundert eine Umbildung: er verlor das nationale Element, das er noch besaß, und hörte in Wahrheit auf, römischer Staat zu sein. Die Kirche aber erlangte im Laufe des dritten Jahrhunderts wirklich eine universale Organisation. Sicherer war für sie indessen damit noch nicht gewonnen; denn ohne Anlehnung vermag sie nicht zu leben. Sie kann in einem ihr feindlichen Staat existieren, aber nicht in einem aufgelösten. Auch in dem feindlichen findet sie die Anlehnung, die sie braucht; mit dem verfallenden müßte sie bald selbst verfallen; denn sie zieht die Kräfte ihrer universalen Organisation zum größten Teil eben aus dem Staat.

Dies war die Situation, in die Diokletian eintrat: er schuf wieder einen Staat, zwar nicht mehr den alten, aber doch einen wirklichen und zentralisierten. Dieser neue Staat war der Kirche darin ähnlich, daß er alles

nivellierte und eigentlich an keine Nation als herrschende mehr gebunden war. Nachdem er geschaffen, sollte die Organisation der Kirche zertrümmert werden. Die Verfolgung des Diokletian, Maximilian, Galerius und Maximinus Daza ist die heftigste und längste, welche die Kirche erlebt hat; aber diese zeigte sich der Verfolgung überlegen. Sie erhielt sich, man kann sagen ungeschwächt. Der entnationalisierte Staat vermochte der universalen Theokratie der Kirche ebensowenig Herr zu werden wie der frühere halbnationale. Diese Lage hat Konstantin vorgefunden, und er tat den einzigen Schritt, der zu tun möglich war: er verkuppelte den diokletianischen Staat mit der Kirche. In der Form einer Unterordnung dieser unter jenem konnte die Vereinigung sich nicht vollziehen; die Kirche war zu mächtig. Also mußte ein kompliziertes System von Über- und Unterordnung eintreten, und als ein solches System stellt sich in der Tat nicht erst die Schöpfung des Gratian und Theodosius, sondern schon die Konstantins dar. Auf einer Reihe von Linien des öffentlichen Lebens erscheint der Staat als der übergeordnete, aber in einer anderen Reihe steht die Kirche an der Spitze und hat die Leitung in den Händen. Ein Gleichgewicht sollte hergestellt werden, und man kann zugeben, daß es bis zu einem gewissen Grade erreicht und festgehalten worden ist. Indessen es liegt in der Natur der Dinge, daß bei einem solchen Verhältnis der Staat — nicht die Kirche — stets in Gefahr steht, seine Autorität zu verlieren und aufgelöst zu werden; denn wenn er eine göttliche Mission der Kirche auf dem Gebiete der öffentlichen Ordnung anerkennt, so hat er selbst damit im Grunde bereits abgedankt. Was er dann noch dem „göttlichen“ Recht der Kirche entgegenzusetzen vermag, ist schwach und eindrucklos. Geschlagen auf dem Felde der Idee, in mühsamer Sophistik sein souveränes Recht verteidigend, sind Polizei und Militär die einzigen Stützen, die ihm bleiben. Nur wenn es dem Herrscher gelingt, den wirklichen, nicht nur den titulären Oberpontifikat an sich zu reißen, vermag er der Kirche Herr zu werden. Aber damit ist dann auch die Peripetie zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt: die Kirche als selbständige Größe verschwindet dann wieder. Man kann aber auch sagen, daß der Staat verschwindet: eine Art von Theokratie tritt an die Stelle beider, die man beliebig einen verkirchlichten Staat oder eine verstaatlichte Kirche nennen kann. Im ganzen christlichen Orient, d. h. im Gebiete der orientalischen Kirche, ist dieser Zustand eingetreten, und er ist durch die Invasion und Etablierung des Islams daselbst noch verstärkt worden. Selbständige staatliche und nationale Gesichtspunkte sind dort in einem solchen Maße verkümmert, daß die Konfessionsfrage alles bestimmt und beherrscht. Jeder Konfessionswechsel ist dort einem Wechsel der Nationalität gleich: der Mensch ist zunächst nicht Türke oder Grieche oder Armenier, sondern er ist Muslim oder Orthodoxer oder Anhänger des armenischen Bekenntnisses. Nur scheinbar spielt im Abendland infolge der imponierenden Stellung des römischen Stuhles die Kirche eine größere Rolle; in Wahrheit ist

ihre Macht viel geringer; denn im Abendland hat sich wieder eine selbständige Staatsgewalt entwickelt, und die Nationalitäten sind als solche — ohne ein religiöses Bekenntnis — wichtige Faktoren. Theokratisch ist nur der Orient geworden; im Abendland beruht das politische Leben in hohem Maße auf den Spannungen zwischen der Kirche einerseits und den nationalen und staatlichen Faktoren andererseits.

Doch diese Entwicklungen liegen außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung. Sie möchte den Blick bei den drei Jahrhunderten festhalten, die ihren Abschluß in der konstantinischen Schöpfung gefunden haben, in jenem System von Über- und Unterordnung des Staates und der Kirche, das die folgenden Jahrhunderte beherrscht hat.

I. Entstehung der Rechtsbildung in der Kirche. In einen Konflikt mit dem Staate kann die Kirche nur treten, wenn sie seine Rechtsordnungen verletzt oder eigne Rechtsordnungen ausbildet, die den staatlichen entgegenstehen. Wie alt ist die Rechtsbildung in der Kirche? Als Religion im strengsten Sinne des Wortes vermochte das Christentum kein — oder nur ein streng sakrales — Recht zu erzeugen; denn es war geistig, innerlich und jenseitig. Dennoch ist es schon frühe zu Rechtsbildungen gekommen. Wie sind sie entstanden?

Augenscheinlich gehen ihre Anfänge nicht auf eine Wurzel zurück, und vollends aussichtslos ist es, irgend einen Ausspruch Jesu hier an die Spitze zu stellen, selbst wenn die Sprüche, auf die man sich zu berufen pflegt, zuverlässiger wären als sie es sind. Die am häufigsten herbeigezogenen Matth. 16, 18 und 18, 17 — die einzigen, in denen das Wort „Kirche“ sich im Munde Jesu findet — sind als echt nicht zu halten. Dazu, aus Matth. 16, 18 läßt sich, auch angenommen, der Spruch sei echt, schlechterdings nichts deduzieren, was für die Anfänge einer Rechtsbildung in der Kirche in Betracht kommen könnte; denn der Ausspruch gilt der Person des Petrus und ihr allein und ist außerdem nicht rechtlicher Natur, auch wenn man dem Begriff des Rechts die weiteste Fassung gibt. Ungefähr dasselbe ist von der Stelle Joh. 21, 15—17 zu sagen. Sie hat es nur mit Petrus zu tun, und nichts weist darauf hin, daß später einem anderen zukommen soll, was diesem Apostel zugesagt ist. Auch wird ihm nicht ein Recht eingeräumt, sondern eine Pflicht auferlegt, aus der man allerdings auch Rechte nach Belieben, aber ohne Gewähr, zu deduzieren vermag. Matth. 18, 17 legt der Kirche, d. h. der Gemeinde, allerdings eine Disziplinalgewalt bis zum Ausschluß bei; allein der Spruch stammt, wie bemerkt, nicht von Jesus, sondern aus der Gemeinde. Es bleiben nur die wesentlich identischen Sprüche Matth. 16, 19; 18, 18 und Joh. 20, 23. Sie sprechen den Aposteln (bez. dem Petrus) die Gewalt zu, die Sünden zu vergeben oder zu behalten. Auch diese Sprüche sind kritisch nicht unverdächtig; indessen sie mögen echt sein. Aber die Vergebung hat ihrem eigentlichen Wesen nach mit dem Rechte nichts zu

tun; es müssen vielmehr erst rechtliche Momente von außen hinzukommen, um ihr eine rechtliche Natur zu verleihen. Also sind auch diese Sprüche an sich ungeeignet, als Ausgangspunkte für die Rechtsbildung in der Kirche zu dienen.

Die wirklichen
Ausgangspunkte
der Rechts-
bildung.

Die wirklichen Ausgangspunkte muß man in der Haltung der ältesten Gemeinden suchen. Nimmt man aber den Standort bei diesen, so macht man sofort dieselbe Beobachtung wie in bezug auf so viele andere Anfänge kirchlicher Einrichtungen: sie erscheinen fast vom ersten Moment an höchst kompliziert, weil die Kirche nicht in jeder Beziehung eine Neuschöpfung gewesen ist, sondern auch die Transformation eines älteren Gebildes darstellt, ferner weil sie das Leben von Anfang an in seiner ganzen Breite ergriff und mit Beschlag belegte, endlich weil sie in ein hochkultiviertes Zeitalter eintrat, dessen Rechtsordnungen ihr zum Teil anstößig und feindlich, zum Teil willkommen und förderlich waren.

Sie war eine Transformation der Judenkirche und der Synagoge: von hier aus erklärt sich wie der Antrieb zu gewissen Rechtsbildungen so auch die Form, in welche sie sie faßte.

Sie legte Beschlag auf das gesamte Leben und Denken ihrer Gläubigen sowie auf ihr gesellschaftliches Verhältnis zueinander und suchte alles einer festen Ordnung zu unterwerfen: damit aber war eine Rechtsbildung notwendig gefordert.

Sie sah sich einem hochkultivierten Staate gegenüber, zu dessen Rechte sie aber von Anfang an ein eindeutiges Verhältnis nicht zu gewinnen vermochte. Hätte sie einfach auf ihn eingehen können, so wäre es zu einer eigenen Rechtsbildung nur in sehr bescheidenem Umfange gekommen; hätte sie ihn umgekehrt in jeder Beziehung negiert, so wäre sie bald von ihm zertrümmert worden. Eben weil ihr Verhältnis zu ihm ein kompliziertes war, weil sie sich zugleich ihm unterordnete und ihn bekämpfte, ihn sich zum Vorbild nahm und ihn negierte, kam es zu dauernden Rechtsbildungen in ihrer Mitte.

Hiermit sind bereits drei Wurzeln des werdenden Kirchenrechts aufgedeckt; es fragt sich, wie sich die einzelnen Rechtsgebiete zu ihnen verhalten und ob sie sich reinlich auf sie verteilen lassen. Diese Frage wird zu verneinen sein; es wirkten vielmehr die angegebenen Elemente zum Teil in der gleichen Richtung und verstärkten sich gegenseitig.

Man kann der Kirche vorwerfen, daß sie, in dem Maße als sie sich ausbreitete, durch ihre Rechtsordnungen den Staat geschwächt hat; allein man darf nicht vergessen was sie ihm brachte, indem sie ihn einschränkte. Der Bund zwischen christlicher Kirche und Staat hat die zivilisierte Menschheit auf eine höhere Stufe gehoben. Erst in diesem Bunde ist der Mensch im Menschen zur Anerkennung gelangt und sind der geschichtlichen Entwicklung die Ziele gesteckt worden, zu denen sie sich jetzt bewegt. Der wahre Kosmopolitismus, die Ideen der geistigen Freiheit, der Gleichheit und Brüderlichkeit sind erst auf diesem Boden eine Macht geworden,

und die christliche Gottes-Idee bestimmte als ein still aber mächtig wirkender Koeffizient den Gang der Geschichte und sicherte wie den Adel so die Verantwortlichkeit der Persönlichkeit.

Auf den folgenden Blättern habe ich den Versuch gemacht, zu zeigen, wie sich in den ersten drei Jahrhunderten Kirche und Staat immer näher gekommen sind, bis sie sich endlich gefunden haben. Es ist üblich, die Geschichte des Verhältnisses der beiden Größen in diesem Zeitraum fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des Kampfes zu betrachten; aber diese Betrachtung kann nicht die des Universalhistorikers sein. Was unter und durch Konstantin geworden ist, muß eine lange Vorbereitung gehabt haben, und die Stadien dieser Vorbereitung müssen sich nachweisen lassen. Nichts Dauerndes in der Geschichte kann improvisiert gewesen sein. Man muß hier freilich zwischen den Zeilen zu lesen verstehen; denn die zeitgenössischen Berichterstatter haben gewöhnlich — und so auch hier — von dem, was sich vorbereitet, keine Kenntnis. Sie hören und sehen nur die Stürme, die über das Land brausen; aber daß sich in diesen Stürmen ein neuer Frühling ankündigt, werden sie nicht gewahr.

II. Die Kirche im ersten Jahrhundert (ca. 30—130) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur. Die Christen des ersten Jahrhunderts verzichteten auf ihr irdisches Bürgerrecht, wenn sie es auch nicht preisgaben. Sie empfanden sich als Fremdlinge in der Welt und darum auch als Fremdlinge im Staat. Sie hatten einer überirdischen Botschaft Glauben geschenkt, daß sie Bürger eines himmlischen Reiches seien, daß diese Welt demnächst aufhören und das neue Reich, die sichtbare Herrschaft Gottes auf Erden, anfangen werde. Welches Interesse konnten sie noch für das Diesseits und für den Staat haben? Aber nicht nur etwas Gleichgültiges war ihnen der Staat. Da er die Götzendiener beschützte und den Götzendienst in Kraft erhielt, so stand er offenbar unter dem Einfluß der Dämonen, und sofern er die wichtigste Stütze des Polytheismus war, war er augenscheinlich der Hauptsitz des Teufels. Liegt die ganze Welt „in dem Bösen“, so auch der Staat. Zwischen Kirche und Staat, Christus und Belial kann es keine Gemeinschaft geben. In diesem Sinne hat z. B. Johannes seine Offenbarung geschrieben.

Verhältnis
zum Staat:
Ablehnung.

Allein neben dieser Betrachtung gab es andere, die in eine ganz andere Richtung führten, und auch sie machten sich mit zwingender Gewalt geltend. Hat nicht dieser Staat mit seinem Augustus die Völkerwelt geeinigt, der Welt den Frieden gebracht und darin eine göttliche Mission bewährt? Bestraft er nicht die Bösen und hemmt er nicht die Ungerechtigkeit? Hat er nicht in vielen Fällen die Christen vor der wilden Leidenschaft des Pöbels geschützt, vor allem auch vor dem Haß des gottverlassenen Volkes, das seinen Messias verworfen hat? Hat er nicht die Weissagung Christi erfüllt und das Gericht vollzogen an diesem Volke der Juden, ihren Tempel zerstört, ihre Stadt dem Boden gleichgemacht und

Verhältnis
zum Staat:
Zustimmung.

sie selbst zerstreut? Endlich — hat nicht Jesus Christus selbst den Römern Gehorsam bewiesen: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“, und hat nicht sein großer Apostel gelehrt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat“? Ja, nicht nur zum Gehorsam gegen den Staat waren die Christen angewiesen, auch beten sollten sie für das Reich und den Kaiser. Und sie taten, was ihnen befohlen war: sie beteten in jedem Gottesdienste für sie.

Complexio
oppositorum.

Was wir heute, sei es kopfschüttelnd, sei es bewundernd, am Katholizismus beobachten, die complexio oppositorum, geht in seinen Anfängen bereits auf das älteste Christentum zurück. Es zeigt sich auf allen Linien der Lebensbewegung der neuen Religion, also auch auf der politischen: der Thron des Satan ist in Rom aufgerichtet, und hinter jedem Kaiserbilde lauert der Dämon; das ganze Reich geht dem Untergang entgegen und wartet auf die Flammen, die es verzehren sollen. Aber eben dieses Reich hat einen göttlichen Auftrag, und sein Herrscher, der es geeinigt hat und regiert, strahlt in seiner irdischen Monarchie die himmlische Monarchie selbst ab! Kann ein und dasselbe Gemüt beides empfinden, ein und derselbe Kopf beides nebeneinander denken? Unnütze Frage! So haben sie empfunden, wechselnd — oft in jähem Übergang — zwischen der Tages- und der Nachtansicht. Schlimm nur, wenn beide sich vermischten: eine argwöhnische und unwahrhaftige Reichsfreundlichkeit mußte die Folge sein.

Verhältnis zur
Philosophie:
Ablehnung.

Mit dem Staat war die Kultur aufs innigste verflochten. Zwar war der Staat längst nicht mehr Grund, Klammer und Ziel aller geistigen Betätigungen. Die „Philosophie“ hatte das unermeßliche Gebiet neben ihm entdeckt und ging auf selbstgebahnten Pfaden ihre eigenen Wege zu eigenen Zielen; aber doch gab es noch eine freilich immer mehr sich auflösende Einheit des Politischen, des Religiösen und des Intellektuellen. Eben deshalb aber empfand das jugendliche Christentum dieses alles als ein Fremdes und Verwerfliches. Es war doch alles vom „Götzendienst“ durchsetzt, und dazu mußte die „Forschung“ denen als ein Unnützes und Verwegenes erscheinen, die in ihrem Glauben alles Wissenswürdige bereits zu besitzen meinten. „Lasset euch nicht durch die Philosophie verführen“, mußte hier die Losung sein. Gott hat die Weisheit der Weisen durch das Evangelium zu Schanden gemacht!

Verhältnis zur
Philosophie:
Zustimmung.

Allein nur im heißen Kampfe konnte diese Losung ausgegeben werden. Sobald er sich abschwächte, forderten andere Erwägungen ihr Recht. Lehrt jene Philosophie nicht so manches, was auch der Glaube lehrt? Ist sie nicht bis zum Begriff des einen, geistigen Gottes vorgedrungen? Ist nicht auch ihr das Gute das Beste und Mächtigste? Hat es nicht Philosophen gegeben, die sich den Irrtümern der Menge und den verwerflichen Meinungen des Tages entgegengestellt haben? Hat es nicht Einen gegeben, der für seine Überzeugung gestorben ist? Und weiter: Knüpft der christliche Glaube nicht an die Vernunft und Freiheit des Menschen

an, an jene Vernunft und Freiheit, die Gott geschaffen hat? Ist die Seele nicht von Natur eine Christin? Wenn sie das aber ist, wie darf man vernachlässigen, was sie bezeugt? Was aber ist die Philosophie anders als die Sprache des Geistes und der Seele? Und wie kann man die christliche Lehre verkündigen und nahe bringen, ohne an das heilige Gut anzuknüpfen, welches der Geist unverlierbar in sich besitzt?

Auch hier also ist eine *complexio oppositorum* gegeben! Eben die Philosophie, die in ihrer Verflechtung mit dem Götzendienste etwas Dämonisches hat, ist doch auch ein Inbegriff anfangender Wahrheiten, eine Abstrahlung der Wahrheit mitten im Schatten des Todes. Man mochte den Schatten noch so stark empfinden, aber man mußte doch auch das Licht sehen. Eine Religion, welche sich zu Gott, dem Herrn Himmels und der Erde, bekennt, welche den Anspruch erhebt, nicht Volks-, sondern Weltreligion zu sein, kann sich auf die Dauer nicht bloß negativ zur Geschichte der Menschheit und dem, was in ihr erarbeitet worden ist, verhalten. Sie kann auch nicht dabei verharren, ihre eigne Vorgeschichte nur auf der schmalen Linie der Geschichte einiger Propheten oder eines kleinen Volks anzuerkennen. Schon in der Apostelgeschichte wird dem Petrus das Wort in den Mund gelegt: „Nun erfahre ich in der Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansieht, sondern in allerlei Volk wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm.“ Und der große Heidenapostel Paulus hat gelehrt, daß Gott sein Wesen und seinen Willen überall offenbart habe. In Momenten hoher Begeisterung und Freudigkeit konnte er der kleinen Schar seiner bekehrten Brüder zurufen: „Alles ist Euer.“

*Complexio
oppositorum.*

Der enge Zusammenschluß der Christen untereinander, der Abschluß gegen die „Auswärtigen“, die Grundsätze einer heiligen Lebensführung und das Vorbild der Synagogen, denen man entstammt war, mußten mit innerer Notwendigkeit besondere Ordnungen erzeugen, in denen sich bereits die Kirche als ein Staat im Staate darzustellen anfang. Die wichtigsten dieser ursprünglichen Ordnungen waren folgende: 1) Eine feste Kultusregel, welche die Gläubigen verpflichtete, täglich zusammenzukommen, 2) eine gemeinsame Kasse (für jede Gemeinde besonders), aus der die Armen und Hilfsbedürftigen unterstützt wurden, 3) Gemeindebeamte, welche teils als Disziplinärbeamte das sittliche Leben überwachten, teils als Kultus- und Wohlfahrtsbeamte wirkten, 4) eine feste und strenge Ehe- und Familienordnung, welche über die staatlich festgesetzten Regeln weit hinausging, 5) die Anfänge einer eignen Prozeßordnung — den Christen wurde es untersagt, bei den heidnischen Gerichten in Zivilstreitigkeiten, die unter ihnen ausbrachen, Recht zu suchen; außerdem finden wir bereits eine Strafordnung in Kraft mit Ermahnungen, Warnungen und dem Banne, der den kirchlichen Tod der Betreffenden bedeutete, 6) die Anfänge von intereklesiastischen Ordnungen, welche die weit verstreuten Gemeinden durch Kollekten und brieflichen Austausch miteinander verbanden, ihren reisen-

*Feste kirchliche
Ordnungen.*

den Gliedern Gastfreundschaft und Arbeitsnachweis zusicherten und eine Gemeinsamkeit der Entwicklung in allen wichtigeren Fragen verbürgen sollten. Berufsmäßige Missionare hielten zudem noch die Verbindung der Gemeinden miteinander aufrecht. Ein einheitliches Zentrum, wie es das Judentum in Jerusalem besaß, solange der Tempel bestand, hatte die älteste Christenheit nicht, wohl aber mehrere Zentren, unter denen bald die Welt-hauptstadt das wichtigste wurde.

Die römische
Obrigkeit wird
aufmerksam.

Die römische Obrigkeit mußte frühe auf diese Bewegung aufmerksam werden. Die Zeit, in der sie sie als eine rein innerjüdische Erscheinung beurteilt hat, dauerte nicht lange. Sobald sie diesen Irrtum abgestreift hatte, war sie auch prinzipiell von der Staatsgefährlichkeit der Kirche überzeugt; denn ihre Mitglieder erschienen als Atheisten, verweigerten die Verehrung der Kaiserbilder und bildeten eine geheime Gesellschaft im Sinne des Gesetzes. Allein die prinzipielle Überzeugung von der Staatsgefährlichkeit der Christen hatte nicht die Folge, daß der Staat sie aufsuchte, um sie auszurotten. Daraus kann man entnehmen, daß er die faktische Gefahr, mit der sie das Staatswesen bedrohten, noch nicht hoch anschlug. Mehr unter dem Druck der öffentlichen Meinung und des Pöbels, die der neuen Religion sehr feindlich waren, und auf Grund jüdischer Denuntiationen und Verleumdungen schritt er in einzelnen Fällen blutig gegen die Christen ein. Darüber freilich ließ er die Christen nicht im Zweifel, daß sie als Majestätsverbrecher sämtlich das Leben verwirkt hätten und daß er auf Grund des Gesetzes jeder Zeit in der Lage sei, sie blutig zu unterdrücken.

III. Die Kirche im zweiten Jahrhundert (ca. 130—230) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur. Das zweite Jahrhundert des Bestehens der christlichen Gemeinden (ca. 130 bis ca. 230) zeigt bereits auf allen Linien eine Entwicklung, die sich dem Staate und der Gesellschaft entgegenbewegt. An der Verfassung der Gemeinden und ihrem Leben, an der Lehre und der Literatur, an der Frömmigkeit und dem Kultus, endlich auch an der Beurteilung des Staats und an den Rechtsordnungen, die sich ausbildeten, ist dies nachzuweisen.

Die Verfassung
der Gemeinden.

1) Die Verfassung der Gemeinden hatte schon in dem ersten Jahrhundert die größten Wandlungen in rapidem Fortschritt durchgemacht. Ursprünglich mögen die Gemeinden auf dem Boden der religiösen Gleichheit ihrer Mitglieder sehr verschieden verfaßt gewesen sein (die einen lehnten sich mehr an die Synagogen an, die anderen an die Ordnungen freier Kultvereine, die dritten an einen hervorragenden Patron oder Evangelisten usw.), aber allmählich erzeugten in den größer werdenden Gemeinden die gleichen Bedürfnisse gleiche Organisationen. Neben den Missionaren und Geistträgern hatte sich ein Rat der Alten etabliert, der bald zu einem gewählten Presbyterkollegium wurde; aber auch Beamte für das Ökonomische, die Armenpflege und den Kultus waren hervorgetreten,

Unter diesen Beamten hatte sich schon frühe einer als der eigentlich Leitende geltend gemacht, und da er auch Sitz und Stimme im Presbyterkollegium hatte, welches für die Ordnung und Zucht in den Gemeinden sorgte, verstärkte sich seine Stellung. Als die berufsmäßigen Evangelisten, Propheten und Lehrer immer seltener wurden und die Missionsorganisation der Kirchen in eine streng lokale überging, wurde dieser Kultusbeamte auch Lehrbeamte. Damit war die monarchische Stellung des Bischofs erreicht und entschieden. Sie hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst in Syrien und Kleinasien ausgebildet, aber um das Jahr 150 scheint sie sich überall in den Kirchen durchgesetzt zu haben. Dem Bischof zur Seite stand das Presbyterkollegium; dienende Beamte des Bischofs bei dem Kultus und der Armenpflege waren die Diakonen.

Kaum war diese Ordnung gewonnen, so entwickelte sie sich zu einem Stande über den Gemeinden. Dies lag in der Natur der Sache. Zwar wurden die Beamten von den Gemeinden gewählt, aber die Wahlhandlung lag faktisch sehr bald in den Händen der Beamten selbst, bez. des Bischofs, und jenen blieb nur ein ziemlich wertloses Recht der Zustimmung oder Ablehnung. „Geehrte“ hatte es stets in den Gemeinden gegeben; ursprünglich waren es die Geistträger und asketischen Heroen gewesen. Der Wandel, daß nun die Beamten in erster Linie die „Geherten“ wurden, wurde daher nicht so stark empfunden, wenn er sich auch nicht ohne Gegenwirkungen vollzogen hat. Am stärksten wurde er durch die Tatsache befördert, daß sich eine stets wachsende Anzahl der Christen durch ihre Lauigkeit selbst von der Leitung der Gemeinde ausschloß. Weil sie ihre Pflichten vernachlässigten, verloren sie auch ihre Rechte — auf diesem Wege hat sich stets die Umwandlung der Demokratie in die Aristokratie bez. Monarchie vollzogen. So entwickelte sich aus einer Verbindung, in der ursprünglich der „Geist“ und die Bruderliebe allein regiert hatten, eine rechtlich verfaßte, aristokratisch-monarchische Gemeinschaft, deren Ordnungen in vielen Stücken mit den Ordnungen der Stadtverwaltungen, in anderen mit den Ordnungen der Philosophenschulen übereinstimmten, und deren Beamte (voran der Bischof) in ihren Kreisen mächtiger waren als die städtischen Beamten in den ihrigen.

Der Klerus ein
Stand über den
Gemeinden.

Die Entwicklung der Verfassung blieb aber bei der Organisation der Einzelgemeinde nicht stehen; die Anpassung an die bürgerlichen und staatlichen Ordnungen griff weiter um sich. Es lag das ebenso in der Natur der äußeren Verhältnisse wie in der Natur der christlichen Religion, die auf einen größeren Bruderbund angelegt war und ihn wirksam zum Ausdruck bringen mußte. Schon die ältesten Missionare waren nicht nur in die Städte, sondern auch in die Provinzen gegangen, d. h. wie sie ihr Arbeitsfeld in Provinzen geteilt vor sich sahen, so paßten sie sich mit ihrer Tätigkeit dieser Einteilung an. Korinth wurde das Zentrum für die Mission in Achaja, Ephesus für die in Kleinasien, wie schon vorher Jerusalem den Mittelpunkt der jüdischen, Antiochia den der syrischen und

Zusammenschluß
der Gemeinden.
Provinzial-
kirchen.

kilikischen Mission gebildet hatte. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts schlossen sich nun die Gemeinden einer Provinz noch enger zusammen und bildeten einen größeren Verein, ohne die Selbständigkeit der Einzelgemeinde preiszugeben. Das wichtigste Mittel für diesen Zusammenschluß wurden die Provinzialsynoden, die zuerst in Asien und Phrygien gehalten worden sind — nach dem Vorbilde der provinzialen Landtage —, aber sich bald überallhin verbreiteten. Diese Provinzialsynoden sind die Voraussetzungen gewesen für die Entstehung des Metropolitens, d. h. des Oberbischofs (in der Regel war er der Bischof der Provinzialhauptstadt), der ein gewisses Recht der Aufsicht über die Christen der ganzen Provinz samt ihren Beamten erhielt, vor allem aber die Befugnis, bei der Bestellung der Bischöfe der Provinz mitzuwirken. Durch die provinziale Organisation wandelte sich die Kirche aus einem fast schon unübersehbaren Haufen von Einzelgemeinden in ein System von Provinzialkirchen. Sie wurde dadurch ein politisch bedeutend wichtigerer Faktor.

Die große
antignostische
Konföderation.

Allein auch diese Zusammenfassung konnte noch nicht die endgültige sein. Der ideale Gedanke des neuen Geschlechts, der neuen Menschheit als Einheit mußte noch weiter treiben, und der römische orbis terrarum zeigte den Weg und enthielt bereits die Form zukünftiger Verbindung. Indessen hätte sich die nähere Verbindung aller Kirchen untereinander wohl verzögert, wenn sie nicht ein gemeinsamer Kampf zusammen geschlossen hätte. Das Christliche nahm im Laufe des zweiten Jahrhunderts sehr verschiedene Gestalten an und suchte sich mit den verschiedensten Denkweisen und Mysterien zu verbinden. Hieraus entwickelten sich Kultvereine und Schulen, die zwar dem Bekenntnis zu Jesus Christus als der höchsten Offenbarung Gottes treu blieben, aber sich sonst von der alten Überlieferung weit entfernten. Den Bischöfen und der Mehrzahl der Christen erschienen diese „gnostischen“ Bildungen (Näheres über sie S. 102 ff.) höchst gefährlich, und in der Tat drohte die neue Religion hier in die Zeitvorstellungen zu zerfließen. Man suchte sich daher durch feste Ordnungen gegen dieses „falsche“ Christentum abzusperren. So schloß sich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts und während der ersten Hälfte des dritten eine große Anzahl von Gemeinden in West und Ost zu einer Konföderation zusammen. Grundlagen derselben wurde „die apostolische Glaubensregel“, die man aus der Überlieferung zusammenstellte, „der apostolische Schriftenkanon“ (das Neue Testament), den man aus den gelesensten und zuverlässigsten Schriften bildete, und die Anerkennung des apostolischen Amtes der Bischöfe. Man erklärte nun, daß nur diejenigen wirkliche Christen seien, welche dieser Konföderation angehören und sich damit jenen Regeln unterwerfen. Um das Jahr 220 gab es nicht mehr nur eine ideale, geistige Kircheneinheit — die in der Welt zerstreuten Kinder Gottes, die Bürger einer himmlischen Gemeinschaft sind und auf die Offenbarung des Reiches Christi warten —, sondern es gab eine sichtbare, vom Euphrat bis nach Spanien sich erstreckende Kirche, die auf festen Ordnungen und Gesetzen

ruhte, also ein politischer Organismus war. Einen anerkannten Mittelpunkt besaß diese Kirche nicht, aber unter Führung der römischen Gemeinde war die große Konföderation zustande gekommen. In ihrer Mitte hatten sich zuerst die neuen Maßstäbe für die neue Kirchlichkeit ausgebildet; sie überlieferte diese Maßstäbe — sie waren dem Geiste des römischen Wesens gemäß geprägt — den Schwestergemeinden. So besaß sie eine Art von moralischem und damit fast einen politischen Primat. Seit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts kam ihr dieser auch deutlich zum Bewußtsein, und sie fing an, eine gewisse Autorität den anderen Kirchen gegenüber in Anspruch zu nehmen. Durch diese Entwicklung kam die Kirche um einen gewaltigen Schritt dem Staate näher, zwar zunächst als sein Rivale, aber Rivalen stehen auf einem Boden. Daß die Kirchen zu einer Kirche wurden und daß diese Kirche sich mit äußeren, also politischen Formen umkleidete, die sie mit ihrem Heilsbesitz identifizierte, war das Neue. Die ideale, eine himmlische Kirche war zu einer realen, irdischen geworden.

Das christliche Leben soll „unbefleckt von der Welt“ sein. Die meisten Christen der ersten Zeit verstanden das so, daß sie so wenig wie möglich oder vielmehr nichts mit der „Welt“ zu tun haben sollten. Das war ihnen auch nicht schwer; denn die große Mehrzahl bestand aus geringen Leuten, deren Leben die „Gesellschaft“ nicht kontrollierte und die selbst an der „Welt“ kaum einen Anteil hatten. Zur „Gesellschaft“ gehörten nur wenige unter ihnen; daher war es dieser gleichgültig, welcher Religion sie anhängen und wie sie ihr Leben führten. Wer kümmerte sich um das Leben des Hafenarbeiters, des Handwerkers, des Bauern und des Sklaven, wenn sie nur still und fleißig ihre Pflicht taten? Aber allmählich wurde es anders: durch die Mission wurden Menschen aus allen Ständen der Kirche zugeführt. Bereits zur Zeit der Antonine gab es Christen in allen Ständen, auch unter den Beamten und Gelehrten, den Vornehmen und Reichen. Die Frage, wie man sich zur „Welt“ stellen solle, die früher nur für diesen oder jenen einzelnen ein schweres Problem war, wurde mehr und mehr ein Problem für die Gesamtheit. Es kam dazu, daß die staatliche Polizei und die Gesellschaft (vor allem der Pöbel) viel aufmerksamer geworden waren: wer sein Christentum offen bekannte, setzte sich großen Gefahren, ja selbst dem Tode aus. In den großen Städten war zeitweilig kein Christ vor Beschimpfungen, Steinwürfen und Schlimmerem sicher. Was soll die Kirche tun? Soll sie ihren Gläubigen sagen: Ihr müßt unter allen Umständen bekennen, und ihr müßt jede Berührung mit dem Götzendienste, auch die äußerlichste, vermeiden? Die Konsequenz war klar: der Soldat mußte dann die Fahne verlassen, denn sie trug ein heidnisches Abzeichen; der Beamte mußte sein Amt niederlegen, denn er durfte nicht gegen den Kaiserkultus protestieren; der Lehrer mußte aufhören zu lehren, denn er konnte die mythologischen Stoffe nicht vermeiden; der Dachdecker mußte sein Handwerk lassen, denn er durfte an keinem Tempel arbeiten; der Goldschmied, der

Das Leben der
Christen; ihr
Verhältnis zur
Welt.

Tischler, der Kaufmann — sie alle standen in Gefahr, dem Götzendienste irgendwie Vorschub zu leisten. Die Strengen in den Gemeinden verlangten wirklich, daß jeder Christ seinen Beruf aufgebe, wenn ihm auch nur von ferne die Berührung mit dem Götzendienste drohe. Tertullian hat in seiner Schrift „De idololatria“ diese Forderung bestimmt ausgesprochen; er ließ sich auch nicht durch die Gegenrede irre machen: „Wir werden Hungers sterben“. „Wer hat euch denn verheißen, daß ihr leben sollt?“ erwiderte er ihnen. Der Christ soll die gegenwärtige Gesellschaftsordnung negieren in der Erwartung des nahen Gerichts, des neuen Himmels und der neuen Erde. Eine große Bewegung — man nennt sie die montanistische — wollte jedes Band zwischen Christentum und „Welt“ zerschneiden, ja es fehlten selbst Unternehmungen nicht, die Christen aus den bürgerlichen Verhältnissen herauszuführen: in der Wüste sollten sie auf die Wiederkunft Christi harren.

Relative
Verweltlichung.

Allein die große Mehrzahl der Christen und vor allem die Leitenden, die Bischöfe, entschieden sich anders: es genügt, Gott im Herzen zu haben und ihn dann zu bekennen, wenn ein offenes Bekenntnis vor der Obrigkeit unvermeidlich ist. Es genügt, den wirklichen Götzendienste zu fliehen; im übrigen darf der Christ in jedem ehrlichen Berufe bleiben, darf in demselben sich auch äußerlich mit dem Götzendienste berühren und soll klug und vorsichtig handeln, so daß er weder sich selbst befleckt noch eine Verfolgung über sich und andere heraufbeschwört. Diese Haltung nahm die Kirche seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts überall an: der Staat gewann dadurch zahlreiche ruhige, pflichttreue und gewissenhafte Bürger, die, weit entfernt ihm Schwierigkeiten zu machen, vielmehr die Ordnung und den Frieden in der Gesellschaft stützten. Daß sich die Christen durch ihre Sittlichkeit auszeichnen, hat schon im Zeitalter des Marc Aurel der berühmte Arzt Galen anerkannt. Somit entwickelte sich die Kirche, indem sie ihre streng ablehnende Haltung gegenüber der „Welt“ aufgab, zu einer staatserhaltenden und staatsverbessernden Macht. Darf man eine moderne Erscheinung zum Vergleich herbeiziehen: die weltflüchtigen Fanatiker, die auf den himmlischen Zukunftsstaat warteten, wurden zu Revisionisten der bestehenden Lebensordnung.

Die christliche
Lehre.

2) Die christliche Lehre umschloß keine Elemente, die dem Staate gefährlich oder auch nur anstößig erscheinen mußten. Zwar lautete die Verkündigung von dem „Könige“ Christus — auch „imperator“ wurde er genannt — und vom neuen „Reiche“ bedenklich, aber bald überzeugte man sich, daß dies nicht politisch und revolutionär gemeint war. Der vom Pöbel gehegte Verdacht, daß die christliche Lehre zu Gebräuchen Anlaß gebe, die gegen die guten Sitten verstößen, erhielt sich zwar über ein Jahrhundert lang, aber die Gerichte scheinen doch nur selten von ihm Notiz genommen zu haben. Nicht weil sie anstößig, sondern weil sie so fremd war, war man der christlichen Lehre übel gesinnt: das Dogma von

der Auferstehung des Fleisches, die Erwartung des allgemeinen Weltbrandes, dazu die Predigt von dem fleischgewordenen Gottessohn, von der jungfräulichen Geburt, der Auferstehung und der Himmelfahrt eines gekreuzigten jüdischen „Sophisten“ — das waren „ausländische Mythen und Fabeln“, unwürdig und letztlich auch unerlaubt, wenn sie sich vordrängten und aus den Handwerkerstuben in die bessere Gesellschaft aufstiegen.

Allein die christliche Lehre bestand nicht nur in jener Verkündigung. Allem zuvor war sie Predigt von dem einen geistigen Gott, von der Einheit der Welt, der göttlichen Weltschöpfung und -leitung, der Einheit und Würde des Menschengeschlechts, der Vernunft und Freiheit, der Unsterblichkeit und dem ewigen Leben. Sofern sie das war, erschien sie als Philosophie, und zwar als eine erhabene Philosophie und stand in Wahlverwandtschaft mit der geistigen Kultur des Staates. Diese Seite der christlichen Lehre aber wurde in den Vordergrund gerückt durch die Apologeten, die seit dem Zeitalter Hadrians und Antoninus' Pius' auftraten. Sie suchten den Beweis für den vernünftigen Charakter des Christentums zu erbringen, indem sie das Historische in seinen Lehrsätzen an die zweite Stelle rückten oder in den Beweisapparat aufnahmen. Vor allem aber unternahmen sie es, die Anbetung Christi dadurch zu rechtfertigen, daß sie ihn als die körperliche Erscheinung des Logos faßten, der von Anfang an das schöpferische Prinzip der Welt gewesen sei und sie als Vernunft und Weisheit durchwalte. Indem die kirchlichen Lehrer, welche seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts die Glaubenslehre gegenüber dem Gnostizismus fixierten und ausgestalteten, ihnen folgten, wurde das Dogma für immer auf den Boden der idealistischen Philosophie der Griechen gepflanzt oder doch aufs innigste mit ihr verbunden. Die erste große kirchliche Schule, die Katechetenschule von Alexandria, bearbeitete die christliche Lehre bewußt und erfolgreich in dieser Richtung. Damit war der Zaun niedergerissen, der das „Heidentum“ und das Christentum trennte, wenn auch die griechische Philosophie den christlichen Lehrern nur als Vorhalle der Wahrheit bez. als die Leiter galt, die zu ihr führe. Clemens Alexandrinus konnte mit jedem griechischen Lehrer seiner Zeit an umfassenden Kenntnissen, Freiheit des Geistes und Klarheit der religionsphilosophischen Erkenntnis rivalisieren, und Origenes übertraf alle an ausgebreiteter Gelehrsamkeit, Schärfe der philologischen Kritik und gestaltender Kraft der Spekulation. Daß er in bezug auf Gott und die Welt wie ein Grieche denke, hat ihm Porphyrius ausdrücklich bescheinigt, freilich hinzufügend, daß er diesen Erkenntnissen fremde Fabeln unterschiebe. Wenn wir hören, daß eben dieser Origenes von einem Provinzialstatthalter eingeladen wurde, ihm religiöse Vorträge zu halten, daß die Kaiserin Mutter Mammäa ihn kommen ließ, damit er sie über die Unsterblichkeit belehre, und daß seine Lehrkurse auch von vielen Nicht-Christen besucht wurden, wenn uns von der Korrespondenz einer Kaiserin mit dem römi-

schen Lehrer Hippolyt berichtet wird, wenn nach glaubwürdiger Überlieferung der Kaiser Alexander Severus Christus zu den großen Heroen des Menschengeschlechts gerechnet und seinen Worten besonderen Beifall geschenkt hat — so sind das einleuchtende Beweise für die Tatsache, daß die christliche Lehre, mochte sie im einzelnen auch noch so viele Anstöße bieten, anfang ein Band zu werden, durch welches Griechentum und Christentum miteinander aufs nächste verbunden wurden. Das aber konnte in bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche nicht ohne Wirkung bleiben; denn der Staat vermag auf die Dauer nicht, eine feindselige Haltung gegen eine geistige Bewegung zu bewahren, die in weiten Kreisen seiner Bürger Hochachtung genießt.

Die christliche
Literatur.

Und was von der Lehre gilt, das gilt auch von der christlichen Literatur. Solange die Christen nur über Evangelien, einige Briefe und einige Apokalypsen verfügten, vermochten sie in die literarische Bewegung nicht einzugreifen. Das Alte Testament, so imponierend es nach der einen Seite auch den Griechen erschien, enthielt doch andererseits zuviel Unverständliches, Kleinliches und Anstößiges, um eine reine Wirkung hervorzubringen. Dazu war es kontrovers, ob die Christen überhaupt berechtigt seien, sich auf dies Buch zu berufen und es als ihren Kodex zu produzieren. Endlich hörte man von der Mehrzahl der Christen gewöhnlichen Schlages, alle Literatur sei vom Übel und ihre Lektüre sei zu vermeiden. Diese Situation änderte sich noch nicht, als sich hervorragende Lehrer in gnostisch-christlichen Kreisen im Zeitalter der Antonine der Formen der griechischen Literatur bemächtigten und fast mit einem Schlage eine christliche Literatur schufen (die wissenschaftliche Monographie, den gelehrten Kommentar, die systematische Darstellung, den wissenschaftlichen Dialog, den Lehrbrief, den Roman, die Ode, den Hymnus usw.). Diese Literatur, wie sie schnell untergegangen ist, hat auch in ihrer Zeit nur einen ganz beschränkten Erfolg gehabt. Da die große Kirche sie ablehnte, blieb sie auch der großen literarischen Welt unbekannt und änderte noch immer nichts an dem Urteil, daß das Christentum doch ganz wesentlich eine literatur- und daher kulturlose Erscheinung sei. Aber eben diese gnostische Bewegung nötigte die große Christenheit, sie mit gleichen Waffen zu bekämpfen. Langsam und vorsichtig begann auch sie, die Rüstung der Literatur Stück für Stück anzulegen. Auch hier waren die Apologeten die ersten; doch hatte schon Lukas in seiner „Apostelgeschichte“ (der Titel stammt schwerlich vom Verfasser selbst) ein wirkliches Geschichtswerk geschaffen, das den Vergleich mit profanen Geschichtswerken nicht zu scheuen brauchte. Die Apologeten brachten den großkirchlichen Christen die wissenschaftliche „Abhandlung“ und den „Dialog“. Justin, Melito (um 170), Irenäus und Clemens schrieben die ersten christlich-wissenschaftlichen Monographien, Julius Afrikanus und Hippolyt am Anfang des dritten Jahrhunderts die ersten Geschichtswerke, Origenes das erste System. In den um das Jahr 180 entstandenen „Acta Pauli“ erschien der erste erbauliche

historische Roman, und christliche Gedichte verschiedener Art fehlten nicht. Vor allem aber war in Alexandria eine Bibelwissenschaft begründet worden, die das Erbe der Bemühungen der hellenistischen Juden in sich aufgenommen hatte und mit Hilfe des gelehrten Apparats der Griechen Ausgezeichnetes leistete. Beim Ablauf des zweiten Jahrhunderts der Geschichte des Christentums besaß die griechisch sprechende Christenheit eine Literatur, die sich neben der sinkenden Schriftstellerei des Zeitalters sehen lassen konnte und der nur noch wenig fehlte. Im lateinischen Sprachgebiet freilich herrschte noch Dürftigkeit. Zwar hatte die lateinische Kirche einen Schriftsteller von besonderer Eigenart und Energie, Tertullian. In seinem „Apologeticum“ hat er ein geistesmächtiges Werk geschaffen; aber selbst seinen Glaubensgenossen war er zu eng und fanatisch: eine Wirkung auf das große Publikum blieb seinen Büchern daher versagt. Die lateinische Kirche blieb eine Kirche mit sehr spärlicher Literatur. Während in der Osthälfte des Reichs der geistige Austausch zwischen Christentum und Weltliteratur sich zu vollziehen begann, blieb die Westhälfte zurück. Die Folge war, daß vornehme Römer seltener zum Christentum übertraten als vornehme Griechen, und daß die römische Beamtenwelt die Kirche lange und zähe unter dem Gesichtspunkt einer proletarischen Bewegung betrachtet hat. Hier war es nicht sowohl die geistige Kraft des Christentums als vielmehr seine Organisation und Disziplin, welche die Hochmögenden erst stutzig machten und dann gewannen.

3) Zur Brücke, welche Christentum und Welt verbinden sollte, wurden Die Frömmigkeit und der Kultus. aber auch allmählich die Frömmigkeit selbst und ihre eigentümliche Ausgestaltung im christlichen Kultus. Zwar gemessen an der patriotischen Frömmigkeit der antiken Zeit war die christliche etwas Fremdes und Unverständliches, und ihr bildloser Gottesdienst, ihre ursprüngliche Beschränkung auf Gebet, Gesang, Schriftverlesung und Predigt hatten mit dem herrschenden Opferdienst nichts gemeinsam. So rätselhaft und verdächtig erschien der großen Menge diese rein geistige Haltung des christlichen Gottesdiensts, daß sie hinter ihr groben und abscheulichen Unfug witterte und bald aufs bestimmteste behauptete, die Christen trieben im geheimen in ihren Zusammenkünften die schlimmsten Dinge, gäben sich der wildesten Unzucht hin, ja fräßen selbst kleine Kinder; auch irgend welche verborgen gehaltenen Idole vermutete man, obszöne oder läppische.

Allein längst war in der großen Welt neben der alten Kultübung eine neue aufgewachsen; denn die Art und die Bedürfnisse der Frömmigkeit hatten sich gewandelt. Aus dem Verfall der politischen Kulte und dem Synkretismus hatte sich unter dem Einfluß eines neuen Weltbildes und der Philosophie eine Disposition für den Monotheismus entwickelt. Religion und individuelle Sittlichkeit wurden enge verknüpft. Veredelung des Menschen, Idee der sittlichen Persönlichkeit, des Gewissens und der Reinheit, geistige Gottesverehrung — diese Richtlinien traten nun scharf hervor. Buße und Entsühnung wurden von Wichtigkeit, innere Verbindung mit der

Gottheit, Sehnsucht nach Offenbarung, Sehnsucht nach leidlosem, ewigem Leben im Jenseits (Vergottung). Dem gegenüber versank das gegenwärtige irdische Leben als bloßes Scheinleben. Allen diesen in sich zusammenhängenden Stimmungen kam die christliche Frömmigkeit kraftvoll entgegen und gewährte ihnen Halt und Sicherheit; ja sie paßte sich ihnen aufs engste an und modifizierte ihre eigenen Richtlinien und ihren Inhalt nach ihnen. Sofern aber gerade die sublimste und vergeistigte Religiosität doch wieder nach Mysterien und nach geheimnisvollen Mitteln damals umschaute, um sich das Göttliche wirklich anzueignen und zu versichern, vermochte die christliche Religion auch diesem Zuge der Zeit Rechnung zu tragen. Von ihrem Ursprunge her besaß sie zwei heilige Handlungen, die es zu fordern schienen, daß man sie als Mysterien ansah und ausbaute — die Taufe und die Feier des Abendmahls. Dies geschah, und zwar liegen die Anfänge dieser Betrachtung und Behandlung (nach dem Schema der Mysterien) schon in der allerfrühesten Zeit, aber im zweiten Jahrhundert erfolgte die volle Ausgestaltung. Der geistige Charakter der Handlungen sollte dabei gewahrt bleiben, aber er erschien aufs festeste und sicherste an die sinnlichen Medien gebunden. An Eindruck waren diese Sakramente schwerlich durch andere Mysterien zu übertreffen: die Taufe, durch Untertauchung in sinnvollster Weise vollzogen, bedeutete und gewährleistete vollständige Reinheit von Sünden, also die kräftigste Entsühnung, und beim Abendmahl aß und trank man unter dem Brot und Wein himmlische Speise und himmlischen Trank, Elemente göttlichen Lebens, die diesen sterblichen Leib in einen unsterblichen umzubilden die Kraft hatten. Das verstand die Zeit, und je mehr sie nun den christlichen Gottesdienst kennen lernte, in seiner geistigen Darreichung des Wortes (als Lehre, Gesang und Gebet) und in seiner sakramentalen Feier, um so höher schätzte sie ihn. Die christliche Gottesverehrung, die ursprünglich so fremd war und so fremd schien, offenbarte nun eine besondere Anziehungskraft.

Aber die christliche Religion kam ihrerseits den Stimmungen der Zeit nicht nur durch die Behandlung von Taufe und Abendmahl als Mysterien entgegen, sondern sie schlug auch noch andere Brücken; denn erstlich bildete sie im Zusammenhang mit dem Abendmahlsdienst seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts einen besonderen Priesterstand aus, den sie auch ausdrücklich so nannte, zweitens lehrte sie, die Feier des Abendmahls als einen Opferdienst zu betrachten, und schuf sich in dieser Handlung ein solennes Sacrificium, drittens verlegte sie ihre Gottesdienste spätestens seit der Zeit des Septimius Severus aus den Privathäusern in besondere gottesdienstliche Gebäude und viertens begann sie zahlreiche Symbole, heilige Elemente und Riten zuzulassen — das Kreuz und das Kreuzschlagen galt schon sehr frühe als wirkungskräftiges Zeichen —, durch die sie es allmählich vergessen ließ, daß sie keine Abbildungen der Gottheit zur Anbetung duldete. Durch diese Entwicklung machte sie ihre Frömmigkeit der sie umgebenden Welt immer verständ-

licher oder vielmehr: sie selbst rezipierte, weniger bewußt als unbewußt, die religiöse Empfindungsweise und Ausdrucksformen ihrer Umgebung. Indem sie endlich alles in einem feierlichen und festen Ritual zusammenfaßte, vermochte sie mit jedem Kulte in seiner Art zu wetteifern und blieb ihm doch durch den Ernst, die Fülle und die Kraft ihrer geistlichen Darbietungen überlegen. Auch diese Veränderungen aber mußten auf das Verhältnis von Staat und Kirche einen Einfluß ausüben: die christliche Religion nahm eine Haltung an, durch die sie auf die weitesten Kreise einzuwirken vermochte; sie milderte damit indirekt ihre Exklusivität, die sie doch noch immer festzuhalten entschlossen war.

4) Die Beurteilung des Staates seitens der Christen hat von den Tagen an, in denen der Römerbrief und die Offenbarung Johannis geschrieben, bis zur Regierungszeit des Alexander Severus geschwankt, aber im ganzen ist sie eine günstigere geworden. Der Verdacht, ja das Urteil, das römische Reich sei das Satansreich, der Kaiser der Antichrist, tauchte immer wieder auf, aber sie wurden zurückgedrängt. Apologeten wie Justin und Tertullian glaubten in den „guten“ Kaisern Freunde und sogar Beschützer der wahren Religion sehen zu dürfen, ja die Meinung muß beim Ausgang des zweiten Jahrhunderts weit verbreitet gewesen sein, daß Trajan, Hadrian und die beiden Antonine für ihre Person nichts Feindliches gegen das Christentum unternommen haben. Zwar in Zeiten der Verfolgung brach der Haß gegen Kaiser und Reich immer wieder hervor, und der Schriftsteller Hippolyt hat im Sinne der Offenbarung Johannis, wenn auch versteckter, wider sie geschrieben. In dem Universalismus des römischen Reichs sah er eine dämonische Nachäffung des universalen himmlischen Reichs Christi. Aber den Maßnahmen der Kaiser zur Herstellung guter Sitten blieb die Anerkennung der Christen nicht versagt, und diesem und jenem Christen erschien der Staat selbst, der für den Frieden und die Wohlfahrt sorgte, als ein wertvolles Gut. Als eine staats-erhaltende Macht empfahlen einige Apologeten das Christentum der kaiserlichen Regierung. Am weitesten ist in dieser Hinsicht der Apologet und Bischof Melito von Sardes (um d. J. 176) gegangen in einer Schutzschrift, die er dem Kaiser Marc Aurel eingereicht hat. Seine Worte verdienen es, hier eingeschaltet zu werden. Er schreibt: „Diese unsere Philosophie hat zwar zuerst unter einem fremden Volke gegrünt. Als sie aber darauf unter der gewaltigen Herrschaft Deines Vorgängers Augustus in den Provinzen Deines Reiches zu blühen begann, brachte sie Deinem Reiche in besonderer Weise reichen Segen. Denn es hat ja von der Zeit an das römische Reich immer an Größe und Glanz zugenommen, dessen erwünschter Beherrscher Du bist und sein wirst zugleich mit Deinem Sohne, wofern Du diese unter Augustus begonnene und zugleich mit dem Reiche großgezogene Philosophie, welche auch Deine Vorfahren neben den anderen Religionen in Ehren gehalten (??), beschützen willst. Und zum stärksten Beweise, daß unsere Religion zugleich mit der so glücklich be-

Die Beurteilung
des Staats und
der Rechts-
ordnungen.

gonnenen Monarchie zu deren Wohle aufgeblüht, dient der Umstand, daß diese seit der Regierung des Augustus von keinem Unglücke betroffen worden ist, sondern daß im Gegenteil nach dem allgemeinen Wunsche alles nur deren Glanz und Ruhm vermehrte. Die einzigen Kaiser, welche, durch übelwollende Menschen verführt, unsere Religion in üblen Ruf zu bringen suchten, waren Nero und Domitian, und von diesen an hat sich auch die verleumderische Lüge in Ansehung der Christen nach einer Gewohnheit des Volkes, ohne alle Prüfung Gerüchte zu glauben, weiter verbreitet.“

Diese merkwürdige Geschichtsphilosophie erscheint wie eine Weissagung auf die Zukunft. Eusebius hat sie im Zeitalter Konstantins wiederholt: „Sogleich als der Erlöser unter die Menschen ging, ereignete es sich, daß auch die Macht der Römer wuchs, da in jener Zeit Augustus zuerst Alleinherrscher vieler Völker war. Denn seit jener Zeit bis jetzt ist das seit Ewigkeit und sozusagen seit dem ersten Samen der Menschen bestehende Reich in Ägypten ausgerottet. Seit jener Zeit wurde auch das Volk der Juden den Römern untertan und ebenso das der Syrer, der Kappadokier, der Makedonier, der Bithynier und der Griechen, und um es zusammenfassend zu sagen, all der übrigen, die in die Hand der römischen Macht kamen. Daß nicht ohne Gott dies zusammen mit der Lehre unseres Erlösers sich ereignete, wer wollte dies nicht bekennen, indem er bedenkt, daß es den Jüngern nicht leicht war, in fremden Ländern zu reisen, da alle Völker gegeneinander gespalten waren, und da es keinen Verkehr unter ihnen gab wegen der vielen Satrapen an jedem Ort und in jeder Stadt. Infolge ihrer Vernichtung aber taten die Jünger bald und ohne Furcht und in Ruhe das, was ihnen befohlen war.“

Merkwürdig ist auch, wie sich die Sprache Melitos an die asiatische Sprache der Kaiserverehrung anlehnt. „Gott“, „Heiland“, „Friedefürst“ nannte man in Asien den Kaiser und redete von seiner Erscheinung wie von der Epiphanie der Gottheit. Namentlich eine jüngst in Priene entdeckte Inschrift vom Jahre 9 vor Christi Geburt, die zum Gedächtnis der Einführung des julianischen Kalenders und zur Verherrlichung des Kaisers Augustus vom Landtag gesetzt worden ist, hat uns die Sprache des kleinasiatischen Kaiserkultus kennen gelehrt. Sie zeigt zugleich aufs deutlichste, daß die kirchliche Sprache der Anbetung und Verehrung schon frühe von dieser Sprache beeinflusst worden ist. Die wichtigsten Sätze der Inschrift lauten: „Dieser Tag hat der ganzen Welt ein anderes Aussehen gegeben; sie wäre dem Untergang verfallen, wenn nicht in dem nun Geborenen für alle Menschen ein gemeinsames Glück aufgestrahlt wäre. — Richtig urteilt, wer in diesem Geburtstag den Anfang des Lebens und aller Lebenskräfte für sich erkennt; nun endlich ist die Zeit vorbei, da man es bereuen mußte, geboren zu sein. — Von keinem anderen Tage empfängt der einzelne und die Gesamtheit so viel Gutes als von diesem allen gleich glücklichen Geburtstage. Unmöglich ist es, in gebührender Weise Dank zu sagen für die

so großen Wohltaten, die dieser Tag gebracht hat. — Die Vorsehung, die über allem im Leben waltet, hat diesen Mann zum Heile der Menschen mit solchen Gaben erfüllt, daß sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland gesandt hat; aller Fehde wird er ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten. — In seiner Erscheinung sind die Hoffnungen der Vorfahren erfüllt; er hat nicht nur die früheren Wohltäter der Menschheit sämtlich übertroffen, sondern es ist auch unmöglich, daß je ein Größerer käme. — Der Geburtstag des Gottes hat für die Welt die an ihn sich knüpfenden Freudenbotschaften (Evangelien) heraufgeführt. — Von seiner Geburt muß eine neue Zeitrechnung beginnen.“ Aus diesen Anschauungen zog Melito den Schluß, daß zwischen dem Kaiser und Christus eine „prästabilisierte Harmonie“ bestehen müsse, da sie in derselben Sprache und mit denselben Prädikaten gefeiert wurden.

Die Kirche kam endlich aber auch dadurch dem Staate näher, daß sie sich gezwungen sah, immer sicherer und umfassender Rechtsordnungen auszubilden. Nur scheinbar oder vielmehr nur temporär geriet sie damit in stärkere Spannung zu ihm. In Wahrheit bereitete sie aber durch die Erstarkung als Rechtsorganismus ihren Übergang in den Staat vor, mochten auch noch heftige Krisen vorangehen. Das freilich vermochte sie schwerlich durchzusetzen, daß ihre Mitglieder in Zivilstreitigkeiten die staatlichen Gerichtshöfe stets vermieden, aber sie griff selbst an mehreren Punkten in die Sphäre des bürgerlichen Rechts über und zwang ihre Gläubigen, sich ihrem kirchlichen Recht zu fügen. Erstlich befestigte sie die Kompetenzen ihrer Bischöfe und Kleriker unter dem Gesichtspunkte von „iura“ und bildete ihre Absolutions- und Bannkompetenz als „ius“ aus. Im Zusammenhang damit entwickelte sie die Prinzipien eines kirchlichen Prozeßverfahrens und setzte ihre Strafen auch für solche Vergehungen fest, welche der Staat bestrafte. Sodann begann sie das Ehe- und Familienrecht z. T. im Gegensatz zum staatlichen auszubauen: der römische Bischof Kallist erklärte, daß er Geschlechtsverbindungen zwischen vornehmen christlichen Frauen und christlichen Sklaven als Ehen anerkenne. Endlich fingen die einzelnen Gemeinden an, liegende Gründe und Gebäude zu erwerben, und erreichten es, daß der Staat sie — vielleicht indem er sich Strohleute gefallen ließ — als rechtsfähige Subjekte faktisch anerkannte.

So näherte sich die Kirche bis zur Zeit des Kaisers Alexander Severus (222—235) auf allen Linien dem Staate; aber dennoch standen sich beide Größen rechtlich noch ganz ferne. Der Staat hielt daran fest, daß man der intoleranten christlichen Religion prinzipiell Duldung nicht gewähren könne — obgleich viele Statthalter und einige Kaiser sie stillschweigend tolerierten —, und die Kirche war noch weit davon entfernt, mit dem Gedanken, den Melito ausgesprochen hatte, wirklich Ernst zu machen. Nur an einem Hauptpunkte hat sie niemals geschwankt: wie sie in ältester Zeit,

als die Monarchie noch nicht staatsrechtlich befestigt war, nie republikanischen Neigungen gehuldigt hat, so hat sie in der Folgezeit auch stets dem faktischen Herrscher Recht gegeben und an ihrem Teile die Entwicklung des Reichs zur Despotie befördert. Ihre religiöse Weltanschauung, die eine streng monarchische war, leitete sie zu einer politisch-monarchischen Haltung an und befestigte sie in derselben.

IV. Die Kirche im dritten Jahrhundert (ca. 230—311) in ihrem Verhältnis zum Staat und zur Kultur. In den 70—80 Jahren, die zwischen dem Tode des Alexander Severus und dem Auftreten Konstantins liegen, sind nirgendwo Rückschritte in bezug auf die Entwicklung der Kirche in der Richtung auf den Staat zu konstatieren, vielmehr kam sie ihm auf allen Linien immer mehr entgegen.

Die kirchliche
Verfassung.

1) Was die Fortbildung der kirchlichen Verfassung betrifft, so kommt folgendes in Betracht. Erstlich gelangte die Ausgestaltung der Kirche als Bischofskirche damals zu ihrem Abschluß, d. h. die Bischöfe erschienen nunmehr — namentlich im Abendland — als der eigentliche Kern der Christenheit. Cyprian hat dies so ausgedrückt: „Die Kirche ist in dem Bischofe, nicht nur ist der Bischof in der Kirche.“ Damit war eine lebendige, persönliche Autorität von nahezu absoluter Kraft aufgerichtet; die einzelnen Gemeinden standen fast bedingungslos ihren Bischöfen zur Verfügung. — Zweitens aber schlossen sich diese Bischöfe noch enger zusammen und erweiterten dabei den Kreis ihrer Konföderation. In wichtigen Fragen berief man nicht mehr nur Provinzialsynoden, sondern lud zu Konzilien ein, die die Bischöfe mehrerer Provinzen umfaßten. In der Mitte des dritten Jahrhunderts haben in Antiochia Konzilien getagt, die von Bischöfen aus Armenien, Kappadokien, Syrien, Phönizien, Palästina und Ägypten besucht waren. Auf römischen Konzilien trafen sich die Bischöfe aus ganz Italien. Wichtige kirchliche Fragen wurden, bevor sie entschieden wurden, in bischöflichen Korrespondenzen vorberaten. An der Regelung des Bußverfahrens arbeiteten die großen Bischöfe von Rom, Karthago, Alexandria und Antiochia gemeinsam in steter Fühlung. In dem Ketzer-taufstreit des Abendlandes forderte Cyprian in Karthago ein Gutachten des Bischofs von Cäsarea in Kappadokien. Spanische und gallische Gemeinden wandten sich in ihren Krisen nach Rom und Karthago, Gemeinden der Pentapolis gegen ihren Oberbischof in Alexandria ebenfalls nach Rom. In eben derselben Zeit, in der der Staat auseinanderzufallen drohte, wurde die politisch-ökumenische Einheit der Kirche zur Tatsache, und während dort die Autorität dahinsank, etablierte sich hier eine besonders kräftige, weil göttliche Autorität und schlang ein festes Band um fast alle Teile der Kirche. Die bischöfliche Konföderation, welche die Gemeinden regierte, wurde ein internationaler Staat im Staate. Sie schob sich an die Stelle des zentralen römischen Militarismus; denn dieser versagte nicht nur, sondern wurde, indem er auseinanderfiel, eine Hauptursache des Verfalls

des Staats: die Legionen waren die permanenten Herde der Revolution und die Generale die geborenen Prätendenten. Der Staat hat die Gefahr dieser Entwicklung der Kirche wohl erkannt — eine Gefahr war sie für ihn, solange sie ihm feindlich war. Schon Maximinus Thrax erließ ein Reskript, das sich ausschließlich gegen die Vorsteher der Kirchen richtete und ihre Ausrottung anbefahl; von Decius wird das Wort berichtet, daß er in Rom lieber einen Gegenkaiser ertragen wolle als einen christlichen Bischof. Die Verfolgungen des Valerian und Diokletian galten in erster Linie den Bischöfen. — Drittens vermehrten die Gemeinden in dieser Zeit die Zahl ihrer Beamten immer mehr, entsprechend ihrem rapiden Wachstum; sie bildeten neben dem Stand der höheren Kleriker auch einen Stand niederer Kleriker aus, der zu einer Pflanzschule wurde und zugleich den Bischof in Fühlung erhielt mit dem niederen Volke. Dazu wurden Landbistümer und Pfarreien auf dem Lande gegründet und das Netz der kirchlichen Organisation immer enger geknüpft. Auch numerisch wurden die Christen in einigen, und zwar besonders wichtigen Provinzen (namentlich des Orients) so zahlreich, daß ihre Religion um das Jahr 300 der mächtigste und verbreitetste Kultus daselbst war. Endlich war es für die Einheit dieses ganzen kirchlichen Organismus bedeutsam, daß die römische Kirche und der römische Bischof an Ansehen immer mehr gewannen: sie hauptsächlich vermittelten den Verkehr und Austausch der Gemeinden; ihre Praxis wurde immer mehr vorbildlich für die der anderen Kirchen, und die Cathedra Petri erhielt — obgleich eine dogmatische Entscheidung über ihre Würde noch fehlte und nirgendwo akzeptiert worden wäre — faktisch ein Übergewicht über alle Kirchen.

Das christliche Leben unterschied sich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, abgesehen von den kultischen Übungen, wenig mehr von dem weltlichen. Daß es Christen in allen Berufen gebe, hatte zwar schon Tertullian um das Jahr 200 konstatiert, aber er hatte in seiner Schrift „De idololatria“ den Christen vorgeschrieben, wie sie sich in diesen Berufen zu verhalten haben (s. S. 140) — und das kam fast einem Verbote gleich. Jetzt spürte man kaum irgendwelche Unterschiede mehr. Selbst die Geistlichen, ja Bischöfe bekleideten hohe Beamtenstellen im Staat und in den Kommunen und benahmen sich dort kaum anders als ihre heidnischen Kollegen. Auch in den Kreisen der Händler und Kaufleute waren sie zu finden. Brach eine Verfolgung aus, so zeigte der ungeheure Abfall, daß ein großer Teil der Christen nicht mehr gewillt war, das Leben für ihren Glauben zu opfern; erst wenn die Verfolgung anhielt, entwickelte sich aufs neue der Opfermut wie in den Tagen der Väter. Die Mahnungen ernster Bischöfe in Friedenszeiten und die Anordnungen der Synoden in bezug auf das sittliche Leben und die Strafen für Unsittlichkeit zeigen, daß die Erziehung zur Moral, die früher dem Eintritt in den Christenstand vorausgegangen war, jetzt häufig erst bei den Getauften einsetzen mußte. „Gemeinden von Heiligen“ waren diese Kirchen in keinem Sinne mehr. Wer

Das christliche
Leben.

heilig sein wollte, wurde „Asket“, und schon begannen diese Asketen nicht nur die Welt, sondern auch die Weltkirche zu verlassen und in die Wüste zu gehen. Nur in einem Stücke hob sich diese Christenheit noch immer kräftig von ihrer Umgebung ab — in ihrem Gemeinsinn und in ihrer Sorge für die Schwachen und Armen, die Witwen und die Waisen. Jede Gemeinde übte nicht nur Armenpflege, sie war ein Institut für Armenpflege.

Die Exklusivität der Christenheit bestand nur noch in ihrem Glauben, nicht mehr in ihrem Leben: die Christen waren, im ganzen genommen, gewissenhaftere und zuverlässigere Bürger als die meisten anderen; die Struktur und die öffentlichen Funktionen des gemeinschaftlichen Lebens wurden eben deshalb von ihnen an keinem Punkte gestört.

Der christliche
Glaube und die
Lehre.

2) Aber selbst der Glaube, sofern er sich als Lehre darstellte, hatte vieles von seiner Exklusivität verloren. Zwar das Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Gottessohn, war dasselbe geblieben, aber es war immer spekulativer ausgestaltet und in ein religionsphilosophisches System eingestellt worden. Dieses, wie es namentlich Origenes ausgebildet hatte und seine Schüler vertraten, rivalisierte mit dem neuplatonischen System, in welchem damals die antike Philosophie ihr letztes Wort sprach. Es war nun nicht mehr möglich, das Christentum als eine Religion der Handwerker, Sklaven und alten Weiber zu beurteilen. Die „Mythologie“ des Christentums, die soviel Anstoß erregte, wurde freilich nicht geändert, aber sie wurde durch die allegorische Methode vergeistigt und durch die Rezeption „heidnischer“ Mythologie (in leichter Umformung und Umnamung) verständlicher gemacht. Daß die Religionen aber aus zwei Schichten bestehen, einem „Mythos“ und einem „Logos“, daß der erstere durch Sublimierung zu vergeistigen sei, daß aber die Gottheit selbst sich häufig des Mythos bediene, um zum Logos zu führen, waren damals geläufige Vorstellungen. Nach diesem Schema wurde selbst die Person und die Geschichte Jesu Christi behandelt, und zugleich wurde er in der antiochenischen Schule und von einem Teile der Origenes-Schüler als ein nur halbgöttliches Wesen aufgefaßt. Er wurde so scharf vom höchsten Gott unterschieden, daß sogar die polytheistischen Neigungen hier ihre Rechnung finden konnten. Es gab eigentlich nur noch drei Punkte, an denen sich die christliche Philosophie von der neuplatonischen unterschied: jene lehrte die zeitliche Erschaffung der Welt, die Menschwerdung des Logos und die Auferstehung des Fleisches; diese lehnte diese Lehren ab. Indessen faßten manche Origenes-Schüler diese Theologumena so, daß ihre Behauptung einer Verneinung sehr nahe kam und sie selbst sich von den Neuplatonikern nur noch wenig unterschieden. Trotzdem haben die Neuplatoniker durch Porphyrius, ihren großen Führer, das Christentum heftig bekämpft. Sieht man aber näher zu, so liegt hinter der Bekämpfung ein nicht geringes Maß der Anerkennung und vor allem die sorgfältigste Beachtung. Porphyrius (wohl auch schon Plotin) hat sich die verschiedenen Erscheinungen innerhalb des Christentums und die

Stadien ihrer Entwicklung nicht entgehen lassen. Er spielte sie wider einander aus und suchte das Christentum durch Christus, Paulus und Johannes durch die Synoptiker, die spätere Kirche durch die frühere usw. zu bekämpfen. Aber in einem wichtigen Punkte machte er mit der Kirche gemeinsame Sache: wie sie suchte er mit großer Energie die christlichen Gnostiker zu widerlegen, deren pessimistisches und abschätziges Urteil über das Weltganze ihm unverschämt und irreligiös erschien. Schulter an Schulter haben christliche Theologen und neuplatonische Philosophen die Zusammengehörigkeit von Gott und Welt verteidigt. Diese Solidarität offenbarte eine tiefliegende Gemeinschaft zwischen den sonst so feindlichen Kämpfern.

Auch die christliche Literatur entwickelte sich in der Richtung weiter, die sie bereits im vorhergehenden Zeitalter eingeschlagen hatte. Zahlreiche Apostel-, Märtyrergeschichten und fromme Novellen wurden mit den Mitteln der alten Belletristik ausgeführt. Nur eingeflochtene Bibelstellen und die asketische Tendenz verrieten die christliche Herkunft. Selbst Götter- und Heroengeschichten wurden nicht verschmäht, sondern christlich umgeformt, und die alten Reisebeschreibungen sind als Missionsgeschichten verwertet worden. Die Formen des literarischen und brieflichen Verkehrs unterschieden sich nicht mehr von den üblichen. Das ganze antike literarische Zeremoniell wurde rezipiert. An die Mahnung, niemanden Herrn und Meister zu nennen, dachte man nicht mehr. Die Schulwissenschaft wurde den christlichen Schriftstellern ebenso geläufig wie den profanen; die christlichen Lehrer ließen sich nur noch in ihrem Gewande sehen. Die alte christliche Literatur wurde den Christen selbst so fremd wie ihren Gegnern; aber eben dies steigerte nur, soweit das noch möglich war, ihr Ansehen. Sie schien aus einer anderen Welt zu stammen und trug den Stempel ihrer Göttlichkeit an ihrer spröden Härte und Unverständlichkeit.

3) Die Frömmigkeit und der Kultus sind in den letzten beiden Menschenaltern vor Konstantin von dem Hellenismus vollends durchtränkt worden. Die Anbetung „im Geist und in der Wahrheit“ und der „vernünftige“ Gottesdienst erhielten ein Prunkgewand. Der Ritus in bezug auf jede heilige Handlung wurde noch feierlicher und mysteriöser; die Gebete wurden kunstvoller und rhetorischer; Symbole und symbolische Handlungen häuften sich immer mehr. Besonders deutlich aber ist, wie sehr man den polytheistischen Neigungen entgegenkam. Engel, Patriarchen, Apostel und Märtyrer wurden zu Fürbittern erhoben; und schon begann man einen besonderen Kultus für sie einzurichten. Die Stätten, an denen die geistlichen Heroen gewirkt hatten oder wo sie gestorben waren oder begraben lagen, erschienen als heilige Orte, an denen Wunder geschahen. Ihre Gebeine und Reliquien erhielten eine besondere Bedeutung. Man schlief bei den heiligen Stätten. Totenklagen und Totenmahlzeiten wurden gehalten. Zaubersprüche und Amulette fehlten nicht mehr. Mit den heiligen

Die Frömmigkeit
und der Kultus.

Namen, mit Bibelsprüchen und Formeln suchte man auf Natur und Geschick einzuwirken. Sauren Wein kann man süß machen, wenn man einen Apfel ins Faß legt, auf den die Worte eingeritzt sind: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist.“ Felder und Weinberge kann man gegen Wildschaden durch Psalmverse schützen. Aber noch mehr: man braucht die alten lokalen Feiern und Festtage nicht abzutun; man muß sie nur in „christliche“ umwandeln. Der alte Naturdienst konnte beibehalten werden, nachdem man ihn in den Heilgendienst transformiert hatte. Die Bischöfe folgten hier nicht etwa nur dem Drängen des „christlichen“ Volkes, nein — das Verfahren des Bischofs Gregorius Thaumaturgus, eines ganz spirituellen Origenes-Schülers, im östlichen Pontus zeigt uns, daß die bedeutendsten Führer der Christenheit diese Entwicklung bewußt beförderten. Außer den blutigen Opfern wurden so ziemlich alle Stücke der alten Gottesverehrung rezipiert; aber für jene diente das Abendmahl, wie man es betrachtete, als Ersatz, und in einigen orientalischen, entfernt gelegenen Gebieten scheint man auch blutige Opfer eingeführt bez. festgehalten zu haben. Aus dem Alten Testamente vermochte man nachträglich viele dieser Rezeptionen zu legitimieren, oder man erfand apostolische Anordnungen, durch die sie als beglaubigt galten. Um das Jahr 300 erschienen die christliche Gottesverehrung und der christliche Kultus nicht mehr wie eine Barriere zwischen der Christenheit und der Welt. Im Grunde war nur die christliche Toten- und Knochenverehrung anstößig; aber gerade sie war nicht sowohl eine christliche Hervorbringung als vielmehr ein letztes Wort der untergehenden Antike selbst.

4) Der Wandel in der Beurteilung des Staates zeigt sich an verschiedenen Punkten. Als in Antiochia ein Streit innerhalb der Christengemeinde ausbrach, welcher von zwei Parteien das Kirchengebäude gebühre, wandte man sich zur Entscheidung an den Kaiser Aurelian. Was hätte Tertullian fünfzig Jahre früher gesagt, wenn er das gehört hätte? Derselbe Tertullian hat im *Apologeticum* ironisch ausgerufen: „Es müßten denn Kaiser Christen sein können!“ Jetzt erzählte man sich alles Ernstes hier und dort, dieser oder jener Kaiser sei ein heimlicher Christ gewesen. Der Bischof Dionysius von Alexandria (um das Jahr 260) gibt nur eine weit verbreitete Meinung wieder, wenn er berichtet, Alexander Severus und Philippus Arabs hätten im Herzen den christlichen Glauben gehegt, ja dieser habe sogar Kirchenbuße getan. Er scheut sich auch nicht, eine günstige alttestamentliche Weissagung auf den Kaiser Gallienus zu deuten, nachdem dieser das Reskript seines Vaters Valerian gegen die Christen zurückgenommen hatte. „Unseren geheiligten und gottgefälligen Kaiser“ nennt er ihn dabei, als hätten die Christen nun nichts mehr auszusetzen oder zu wünschen und als lebten sie schon in einem christlichen Staat. Übrigens hatte bereits Origenes sein großes Werk gegen Celsus unter Philippus Arabs mit dem Ausblick geschlossen, das römische Reich werde auf dem stillen Wege der christlichen Mission allmählich zu einem

christlichen werden. Was war dagegen den ältesten Christen sicherer gewesen als die Erwartung, daß das römische Reich vom wiederkehrenden Christus besiegt und gerichtet werden werde! Nun sank auch diese Erwartung dahin und wurde durch die friedlichere ersetzt, daß sich Christentum und Staat auf dem Wege der Geschichte finden und zusammenschließen werden.

Die Rechtsordnungen der Kirche kamen in diesen siebzig Jahren zu einem vorläufigen Abschluß. Erstlich hatte sich das kirchliche Standesrecht fest ausgebildet: Rechte und Pflichten der Bischöfe, der Presbyter, der Diakonen, der Laien waren genau bestimmt worden. Zweitens hatte sich seit der großen Verfolgung unter Decius, nach deren Ablauf die Möglichkeit der Absolution auch für die schwerste Sünde proklamiert worden war, das kirchliche Prozeßverfahren erst wirklich voll entwickelt. Weitschichtige und abgestufte Bestimmungen in bezug auf die Fülle der Delikte wurden getroffen. Mit und aus dem Prozeßverfahren entwickelte sich ein kirchliches Kriminalrecht. Drittens wurde wie die Lehrtradition (als *regulae fidei et doctrinae*) so auch der „kirchliche Kanon“ für die Disziplin ausgearbeitet und unter die Autorität des Apostolischen gestellt. Endlich schickte die Kirche im Orient sich an, der neuen diokletianischen Reichsverfassung sich anzupassen. Man kann auch sagen, daß sie ihr durch die Bedeutung, welche Alexandria und Antiochia sowie der Zusammenschluß mehrerer Provinzen zu einer Körperschaft bei ihr längst schon gewonnen hatten, teilweise zuvorgekommen war und daher keine Mühe hatte, sie nun bei sich vollständig durchzuführen.

Die Kirche war in jeder Hinsicht bereit; nichts fehlte ihr mehr: wie eine Braut mit reicher Mitgift wartete sie halb unbewußt aber sehnsüchtig auf den kaiserlichen Freier. Sie war ihm ebenbürtig; sie war durch ihre göttliche Autorität und durch ihren Klerus so mächtig wie er durch seine Soldaten. Sie war mächtiger als er; aber ihre äußere Lage entsprach noch nicht ihrer Stellung. Konstantin hat sie erschaut und ihr die Hand zum Bunde gereicht. Er hätte es nicht gekonnt, wenn ihm nicht auch von der staatlichen Seite vorgearbeitet worden wäre.

V. Die Entwicklung des Staats in der Richtung auf die Kirche. Die schließliche Verschmelzung von Staat und Kirche unter Konstantin wäre nicht zustande gekommen, hätte nicht auch der Staat ein Verhalten beobachtet und eine Entwicklung erlebt, die ihn der Kirche nahebrachte. Folgende Linien kommen in Betracht:

- 1) Vielleicht das Wichtigste hier ist die Entnationalisierung des römischen Staats im zweiten und dritten Jahrhundert. Dieser Staat streifte Die Entnationalisierung des römischen Staats. bekanntlich in dieser Zeit immer mehr seinen römischen Charakter ab und wurde ein Allerweltsstaat. Bereits Caracalla hat dem Ausdruck gegeben durch die Verleihung des römischen Bürgerrechts an alle Provinzialen (212); sie bedeutete natürlich nichts anderes als die Neutralisierung dieses Rechtes,

Der römische Staat geriet unter die Herrschaft der Provinzen. Er besaß schon im dritten Jahrhundert mehrere Hauptstädte, und Rom war nicht die wichtigste. Unter Diokletian trat das vollends hervor. Hörte der Staat aber auf ein nationaler Staat zu sein und entschwand ihm das national-patriotische Bewußtsein, so mußte ein anderes an seine Stelle treten. Das konnte nur ein universal-religiöses sein: tertium non datur. Hier bot sich das Christentum an.

Die Religion
des Staats.

2) Die Entwicklung, welche die römisch-griechische Religion in den drei ersten Jahrhunderten erfuhr, war der Entwicklung des Staates insofern parallel, als auch in ihr das national-politische Element ausgeschaltet wurde. Die Richtung der Religion auf das Transzendente und Jenseitige und wiederum auf den Individualismus, ihre Verinnerlichung und Vergeistigung, hatten die Abstreifung des national-politischen Elements zur notwendigen Folge, und der Austausch der Religionen, vor allem das Einstürmen der orientalischen Religionen, begünstigte diese Eliminierung. Nun suchte zwar der Staat in dem Kaiserkultus ein universales national-politisches Element in den Religionen festzuhalten, aber wie es an sich dürftig war, so entsprach es immer weniger den neuen aufstrebenden religiösen Gesinnungen. Das andere Mittel aber, die fremden Religionen, eine nach der anderen, zu rezipieren, feierlich aus den Provinzen nach Rom überzuführen und mit dem Kulte der Staatsgötter zu verschmelzen, erzielte nur den Erfolg, daß sich das Religionswesen vollends zersetzte und eine Religionspolitik, die den Staat zu stützen geeignet wäre, überhaupt nicht mehr zuließ. Dieser Zustand hat schon im letzten Jahrhundert vor Konstantin zu Religionsexperimenten einzelner Kaiser geführt. Elagabal suchte gewaltsam alle Religionen seinem syrischen Gott zu unterwerfen und selbst die Staatsgötter ihm untertänig zu machen. Das Experiment mißglückte vollständig. Umgekehrt versuchte sein Vetter, Alexander Severus, allen Religionen das Bewußtsein ihrer wesentlichen Identität einzuflößen und sie in gegenseitiger Anerkennung zu vereinigen. Auch diese philosophischen Bestrebungen hatten natürlich keinen Erfolg. In beiden Fällen ist aber das monotheistische Interesse unverkennbar und ein deutlicher Fingerzeig auf das, was werden sollte. Höchst interessant ist das Unternehmen des Maximinus Daza, in jeder Provinz alle Religionen und Kulte administrativ zu vereinigen, unter einen staatlichen Oberpriester zu stellen, die Priester durch die Staatsregierung zu kontrollieren und den ganzen Stand zu heben. Eine Art von heidnischer Staatskirche — in ihrer Verfassung ganz deutlich der christlichen Kirche nachgebildet — sollte so geschaffen werden. Überall zeigt sich hier das Verlangen nach einer gemeinsamen Religion und Kirche, die imstande wäre, die Bürger zusammenzuhalten und den Staat zu stützen. Diokletian freilich versuchte es noch einmal, mit dem römischen Religionswesen auszukommen, soviel er nach seiner Neuordnung der Dinge von ihm übrig gelassen hatte, und so sehr dasselbe durch den Sonnen- und Mithrasdienst modifiziert war. Aber da er die politische

Administration und Regierung des Reichs auf ganz neue Grundlagen gestellt und nach Auflösung des alten Staats eine neue, orientalisches despotische Staatsverwaltung eingeführt hatte, war seine reaktionäre Religionspolitik ein unbegreiflicher Fehler, nur geeignet die Unmöglichkeit einer solchen ad oculos zu demonstrieren. Sie mißglückte vollständig — der neue Staat konnte unmöglich auf der dürftigen Grundlage der alten Kulte, die faktisch durch den despotischen Orientalismus vollends zertrümmert waren, bestehen —, und Konstantin, der den Zusammenbruch als Beobachter erlebte, zog aus ihm die allein richtigen Konsequenzen. Was die Zeit und der Staat verlangten, war eine universale, monotheistische Religion — von pyramidalen Struktur, also mit breiter Basis und einer sicher ausgebildeten Spitze —, „philosophisch“ und sakramental zugleich. Warum sollte man eine solche Religion erst konstruieren oder erfinden? Sie war schon vorhanden — das Christentum. In ihm war das alles viel besser gegeben, was Elagabal, Alexander Severus und Maximinus Daza gesucht hatten, und dazu besaß es ein mächtiges Priestertum, welches dem Staat die sichersten Kräfte zuzuführen vermochte. Die Religionsentwicklung innerhalb des Staats führte also direkt auf das Christentum.

3) Auch die besondere Religionspolitik des Staats gegenüber dem Christentum zeigt im dritten Jahrhundert eine Annäherung. Zwar beginnen erst mit Decius die systematischen Verfolgungen der Kirche, aber diese sind für den ganzen Zeitraum nicht das Charakteristische; sie erfolgten stoßweise und selten. Das Charakteristische ist, daß die trajanische Anweisung: „Christiani conquirendi non sunt“ in der Regel im Sinne einer faktischen und vollkommenen Duldung ausgeführt wurde. Die Christen wurden nicht behelligt, entwickelten ruhig ihre Verfassung und Hierarchie, hielten regelmäßig ihre Synoden ab, erwarben Grundstücke, bauten Kirchen und Kapellen und bekleideten, wie oben bemerkt, zahlreiche Stellen in der Zivilverwaltung und im Heere. Einzelne Kaiser und Statthalter gingen in der Duldung noch weiter: sie beschäftigten sich mit den christlichen Lehren, ja sie verhandelten mit der Kirche, als wäre sie eine anerkannte Korporation. Gallienus hat seine Zurücknahme der Reskripte seines Vaters gegen die Christen in einem besonderen Schreiben den ägyptischen Bischöfen mitgeteilt, und Aurelian (s. o.) hat das Amt eines Schiedsrichters zwischen den streitenden christlichen Parteien in Antiochia angenommen. Er entschied für die Partei, die in Gemeinschaft mit den Bischöfen von Rom und Italien stand, d. h. er suchte den römischen Einfluß in Syrien durch Begünstigung der römerfreundlichen Kirchenpartei in Antiochia zu stärken. Hat er damit nicht schon die Politik Konstantins vorweggenommen? Hat nicht schon er in dieser Entscheidung anerkannt, daß die Kirche politisch brauchbar sei und daher auch gebraucht werden müsse? Wie sinnlos war es dann aber, diese Korporation zu verfolgen, statt sie dem Staate zuzuführen! Diokletian und seine Mitkaiser (außer Konstantius Chlorus) waren

Die Religionspolitik des Staats in bezug auf das Christentum.

so blind, daß sie, was vor Augen lag, nicht sahen; Konstantin sah es und handelte danach.

Die Rechts-
entwicklung im
Staat.

4) In der Entnationalisierung des Staats, seiner Proletarisierung und Orientalisierung, sowie in dem Gang, den die Religionsgeschichte innerhalb des Staats damals genommen hat, darf man nicht allein seine Entwicklung in der Richtung auf das Christentum erkennen. Unstreitig hat auch seine Rechtsentwicklung die Verbindung mit der Kirche vorbereitet. Unter dem Einfluß des Stoizismus und von großen Juristen geleitet, ist sie sowohl im Kriminal- wie im Zivilrecht humaner geworden. „Menschenrechte“ wurden ausgebildet; die Idee des gleichen Rechts gegenüber einer Klassenjustiz fing sich an durchzusetzen; philanthropische Gesichtspunkte wurden für die Rechtspflege maßgebend; die soziale und die individualistische Moral erhielten stärkeren Einfluß auf die Gesetzgebung. Auch hier beobachtet man die Emanzipierung von dem Nationalen und dem Patriotismus; aber an die Stelle trat ein moralischer Kosmopolitismus, der nicht zerfahren und schwächlich war, sondern neue Kräfte hinzuführte und ausbildete. Dieser moralische Kosmopolitismus hatte zu seinem Hintergrunde eine monotheistische, mit dem Gewissen verbundene Religiosität. In diesem Sinne war er dem Christentum, nicht aber dem Mithrasdienst oder ähnlichen Kulte, innerlich verwandt, also eine Vorbereitung für dasselbe. Die Kirche, die ihre sittlich-sozialen Forderungen freilich bereits herabgestimmt hatte, konnte große Parteien des römischen Rechts, wie es um das Jahr 300 ausgebildet war, einfach akzeptieren.

Konstantin
(306—337).

VI. Schlußbetrachtung: Von Konstantin zu Gratian und Theodosius (306—395). Die Vollendung der Staatskirche. Konstantin hat anfangs nichts anderes getan als die christliche Religion und die Kirche anerkannt; aber indem er sie anerkannte mit allen den Ansprüchen, die sie stellten, und mit der Organisation, die sie besaßen, kam die Anerkennung bereits einer Privilegierung gleich. In den letzten Jahren seines Lebens ist er aber noch weiter gegangen: er hat die übrigen Religionen und Kulte als Lügenkulte bezeichnet; er hat unter allerlei Vorwänden Opferverbote erlassen, viele Tempel geschlossen, sie eingezogen, ihre Baulichkeiten und Güter der Kirche geschenkt und das „Heidentum“ offenkundig bedrückt. Niemand im Reiche konnte damals darüber im Zweifel sein, welchem Ziele die kaiserliche Politik zustrebte: die allgemeine Toleranz in bezug auf alle Religionen sollte, ohne Änderung des Titels, dem alleinigen Recht der Kirche Platz machen.

Hätte er das auch nicht gewollt und wäre er an dieser Entwicklung innerlich weniger beteiligt gewesen, als er es augenscheinlich war — er hätte doch nicht anders gekonnt. Nicht nur das Wesen der Kirche, die er anerkannt hatte, zwang sie ihm auf: noch mehr wurde sie ihm aufgenötigt durch den ihm selbstverständlichen Anspruch, daß er nun als Kaiser auch ein Recht der Aufsicht und Leitung über diese Kirche habe.

Zwar nannte er sich nicht „sacerdos“ oder „pontifex maximus“ der Kirche — das duldete die kirchliche Überlieferung noch nicht —, aber ein Titel, der die neue Einheit von imperium und sacerdotium ausdrückte, war bald gefunden: er nannte sich „Bischof für das Auswärtige“. Der Titel ist schillernd; aber was er besagen sollte, war klar: der Kaiser nimmt an der Regierung der Kirche teil. In diesem Sinne hat er Gesetze gegen die christlichen Häretiker erlassen, hat das große Konzil nach Nicäa berufen und hat an Athanasius geschrieben: „Da Du nun meinen Willen kennst, gewähre allen, die in die Kirche eintreten wollen, den ungehinderten Zutritt. Denn wenn ich erfahre, daß Du einige verhindert hast, der Kirche anzugehören, oder ihnen den Eintritt verwehrt hast, so werde ich sofort einen Beamten senden, der Dich auf mein Gebot hin absetzen und an einen anderen Ort verbringen wird.“

„Die Kirche regieren“ — das war sein Testament an seine Söhne. Von ihnen hat Konstantius (erst im Orient, dann im ganzen Reiche) die Religionspolitik des Vaters bewußt und energisch fortgesetzt. Der Titel „Allgemeine Toleranz der Kulte“ wurde noch nicht geändert, aber die Alleinherrschaft der Kirche wurde weiter ausgebildet, und der kaiserliche Wille leitete diese Kirche. War der Monarch überall verpflichtet, für den Frieden der Untertanen zu sorgen, um wieviel mehr auf dem Gebiet der Religion. Konstantius war der Hohepriester der Kirche, obgleich er sich nicht so nannte. Die von ihm unterdrückten kirchlichen Parteien protestierten gegen diesen Cäsaropapismus, aber eben nur sie. Als das Haupt der donatistischen Bischöfe ausrief: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu schaffen!“, als Lucifer von Cagliari seine sardischen Pamphlete gegen den Monarchen veröffentlichte, mußten sie von den anderen Bischöfen hören, daß der Kaiser nur tue, was sein Recht ist: er sei der Nachfolger Davids und Salomos, und die Kirche sei im Staate, nicht der Staat in der Kirche. Überraschend schnell gewöhnten sich die Bischöfe an die neue Ordnung der Dinge. Anerkannt haben sie sie freilich immer nur so lange, als die kaiserliche Politik ihren Beifall fand. Glaubten sie ihr widersprechen zu müssen, so scharten sie sich alsbald zu einer Oppositionspartei zusammen. Die kaiserliche Theokratie und das „Zentrum“ haben eine Geburtsstunde; sie sind feindliche Zwillinge.

Konstantius
(337—361).

Durch Julian erfuhr diese Entwicklung eine kurze Unterbrechung, und auch Jovian und Valentinian I. hemmten auf kurze Zeit ihren Fortgang, indem sie sich streng an das allgemeine Toleranzedikt von Mailand banden. Aber der von Priestern erzogene jugendliche Gratian und der von ihm zum Mitregenten erhobene Theodosius führten sie zum Abschluß. Sie stellten sowohl die Gottesdienste der christlichen Häretiker als die heidnischen Kultübungen in den Städten unter das Strafgesetz und erklärten, daß der Rechtsschutz des Staates fortan nur den Christen, und zwar nur den orthodoxen, zukommen werde. Das Jahr 380 ist das Geburtsjahr der christlichen Staatskirche.

Gratian
(375—383)
und
Theodosius
(379—395).

Eine wirkliche innere Ordnung erfuhr das Verhältnis von Kirche und Staat (Kaiser) in rechtlicher Hinsicht nicht. Das System von Über- und Unterordnung beider Größen war nur ein tatsächliches. Eine prinzipielle Begründung und Abgrenzung war durch die Natur beider Größen ausgeschlossen. In Wahrheit aber ist nun erst der absolute (neu-)römische Herrscher fertig geworden, der nicht nur über die Leiber und die Güter seiner Untertanen, sondern auch über ihre Seelen und ihre Gewissen herrschte. Die politische Zentralgewalt erhielt einen Machtzuwachs wie nie zuvor. Dieser allein hat es ihr ermöglicht, sich über ein Jahrtausend zu behaupten und den Prozeß der Abbröckelungen der Provinzen zu verlangsamen. Freilich — der Patriotismus und die politische Staatsidee mußten hinter den Idealen der Theokratie zurücktreten. Mit diesen, wenn die militärischen Kräfte versagten, mußten die Kaiser die zentrifugalen Kräfte des wieder erstarkenden Nationalismus in den entfernteren Provinzen niederzuhalten versuchen. Aber auch diese Kräfte verstanden es, sich mit kirchlichen Programmen und mit Glaubensbekenntnissen zu verschmelzen und sie wider den theokratischen Herrscher in Byzanz auszuspielen.

Die Kirche — politisch angesehen — verlor und gewann durch die Verbindung mit dem Staate; aber sie gewann mehr als sie verlor. Auch wo sie — in den folgenden Jahrhunderten — dem Kaiser und dem Staate gegenüber unterlag, war sie oft genug heimlich die Siegerin. Die kaiserliche Theokratie mußte mehr als einmal die Waffen strecken gegenüber der „Société anonyme“, die sich Kirche nannte und ihre göttliche Mission eindrucksvoller zu erweisen vermochte als der Kaiser. Dennoch wäre sie niemals die große, einheitliche Kirche geworden und geblieben ohne die Hilfe des Staates. Uns erscheinen die Verluste, die sie durch Nestorianer, Monophysiten und vor allem durch den Islam im Orient erlitten hat, bedeutend, und sie sind es auch: aber was wäre von ihrer Einheit, wie sie noch heute dort besteht, übrig, wenn der apostelgleiche Konstantin und seine Nachfolger, mit Einschluß der Zaren, sie nicht gestützt hätten und noch stützten?

Literatur.

Die kritische Erforschung und universale historische Betrachtung der Geschichte der alten Kirche hat in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begonnen; aber an Kenntnissen vermochten die Gelehrten um das Jahr 1800 nicht mit denen des 17. Jahrhunderts zu wetteifern; auch waren die Gesichtspunkte, nach denen sie Geschichte schrieben, zwar in hohem Maße aufklärend („natürliche“ Geschichte), aber abstrakt und dürftig. Für wirkliches geschichtliches Leben und für den Reichtum seiner Erscheinungen besaßen sie noch kein ausgebildetes Organ. Die Ausbildung dieses Organs, welches die Historik den Romantikern und den nachkantischen Philosophen verdankt, wurde am Anfang des 19. Jahrhunderts teuer erkauft, d. h. es wurden wertvolle Errungenschaften des 18. Jahrhunderts zunächst wieder preisgegeben. FERDINAND CHRISTIAN BAUR und seine Schüler aber haben dieses Opfer nicht gebracht; daher sind ihre Untersuchungen und Darstellungen bahnbrechend geworden. Sie haben den geschichtlichen Stoff als die ersten geistig durchdrungen, universalhistorische Gesichtspunkte festgehalten und den Entwicklungsgedanken eingeführt, ohne die Würde der Geschichte zu profanisieren. Aber als grundlegend im vollen Sinne des Worts kann man ihre Arbeiten doch nicht bezeichnen, weil die HEGELSche Philosophie sie zu einer höchst einseitigen Betrachtung der Religion anleitete, ihnen die Augen für den wesentlichen Unterschied von Philosophie und Religion verschloß und ihnen ein Schema in bezug auf den Entwicklungsgang der Geschichte aufnötigte, welches wichtige Partien des geschichtlichen Stoffs teils ganz ausschloß, teils neutralisierte und der Bedeutung der Persönlichkeit nicht gerecht wurde. Die Korrektur dieser Einseitigkeiten verdankt man nicht sowohl den genialen Bemühungen eines einzelnen — doch sind in diesem Zusammenhang ROTHE, RITSCHL, RENAN und OVERBECK, obgleich unter sich ganz verschieden, zu nennen —, als vielmehr dem hingebenden und unbestochenen Studium des Stoffs unter den Gesichtspunkten, die er selbst aufnötigt, und die die Vertiefung und Erweiterung des geschichtlichen Sinns allmählich zum Gemeingut macht. Die Erforschung der Geschichte der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten hat im letzten Menschenalter solche Fortschritte gemacht, daß die Literatur, die vorher erschienen ist, fast schon antiquiert ist. Dennoch erscheint das, was getan ist, noch immer gering gegenüber dem, was noch zu tun ist, ganz abgesehen von der Macht der Vorurteile, welche der Anerkennung der gewonnenen Ergebnisse im Wege stehen.

Quellen: Die lateinischen Kirchenväter werden von der Wiener, die ältesten griechischen von der Berliner Akademie herausgegeben. — Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literaturgeschichte, herausgegeben von O. v. GEBHARDT und A. HARNACK. Bd. I—25 (1883 ff.).

Quellenkunde: A. HARNACK, Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2 Bde. (1893).

Chronologie: A. HARNACK, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2 Bde. (1897. 1904).

Literaturgeschichte: Eine solche fehlt noch, s. die zahlreichen Einzeluntersuchungen, vornehmlich von BONWETSCH, FUNK, HAUSSLEITER, HILGENFELD, LIGHTFOOT, LIPSIVS, OVERBECK, ZAHN u. a. und die kritischen Referate von A. EHRHARD, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880 (1894 ff.), O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur (bis Eusebius). 2 Bde. (1902. 1903). G. KRÜGER, Geschichte der altchrist-

lichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten (1895, Nachträge 1897). F. OVERBECK, Über die Anfänge der patristischen Literatur, *Histor. Ztschr.* Bd. 48, N. F. Bd. 12, S. 417 ff. (1882).

Ausbreitung: A. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902).

Kirche und Staat: K. J. NEUMANN, Der Römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, 1. Bd. (1890). Arbeiten von MOMMSEN (besonders der 5. Bd. der Römischen Geschichte), AUBÉ, ALLARD u. OVERBECK.

Allgemeine Kirchengeschichte: RENAN, *Histoire des Origines du Christianisme*, besonders T. V—VII (1877—1882). KARL MÜLLER (1892). MÖLLER-V. SCHUBERT (1902). O. PFLEIDERER, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. 2 Bde. 2. Aufl. (1902). P. WERNLE, Die Anfänge unserer Religion. 2. Aufl. (1903).

Verfassungs- und Rechtsgeschichte: E. HATCH, *The organization of the early Christian Churches* (1881), deutsch mit Zusätzen von A. HARNACK (1883). Zahlreiche monographische Untersuchungen haben sich an dies Werk, namentlich seit Entdeckung der „Apostellehre“, angeschlossen. R. SOHM, *Kirchenrecht* Bd. 1 (1892).

Dogmengeschichte: Die Lehrbücher von F. CHR. BAUR und A. HARNACK, 3 Bde., 3. Aufl. (1894—1897), die kürzeren von F. LOOFS und R. SEEBERG. H. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (1903).

Kultusgeschichte: L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien* (1889). Eine umfassende Darstellung fehlt noch. Eindringende Untersuchungen hat P. DREWS begonnen.

Soziales: G. UHLHORN, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche (1882).

S. 132. Ausgangspunkte der Rechtsbildung: A. HARNACK, *Ius ecclesiasticum*. Eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffs. (Sitzungsber. d. K. Preuß. Akad. d. Wissensch. 26. Febr. 1903.)

S. 139. Führende Stellung der römischen Gemeinde: A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ S. 439—454, der Abschnitt über „Katholisch und Römisch“.

S. 140. Galen über die Sittlichkeit der Christen: ABULFEDA, *Historia Anteislamitica* p. 109 (ed. FLEISCHER).

S. 141. Der „gekreuzigte Sophist“: LUCIAN, *Peregrinus Proteus* c. 13. Die „ausländischen Mythen“: PORPHYRIUS (EUSEBIUS, *historia ecclesiastica* VI, 19, 7). Ebenderselbe bescheinigt (a. a. O.) den Hellenismus des Origenes. Das über Origenes sonst Bemerkte: auch in dem 6. Buch der Kirchengeschichte des EUSEBIUS.

S. 141 unten u. 142. Hierzu s. den Titel eines Werkes des HIPPOLYT, von dem noch einige Bruchstücke erhalten sind. Alexander Severus: s. die Biographie des LAMPRIDIUS.

S. 143. Lactantius ist uns Zeuge dafür, daß im Abendland die Christen von den Gebildeten noch als eine kultur- und literaturlose Sekte betrachtet wurden.

S. 145. Hippolyt: in seiner Schrift über den Antichrist und seinem Kommentar zum Buch Daniel.

S. 145. Melito: bei EUSEBIUS, *historia ecclesiastica*, IV, 26.

S. 146. Eusebius: in seiner *Theophania* V, 52.

S. 146. Die Inschrift von Priene: Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts (Athen. Abteil.) Bd. 23, Heft 3, S. 275 ff.

S. 147. Kallist: bei HIPPOLYT, *Philosophumena* IX c. 12.

S. 148. Cyprian: in den *epistulae*, 46, 1; 66, 8 („ecclesia in episcopo est“).

S. 149. Das Wort des Decius: bei CYPRIAN, *epistulae*, 55, 9.

S. 151. Zum Kampf der Neuplatoniker gegen die Gnostiker: KARL SCHMIDT in den Texten und Untersuchungen zur altchristlichen Literaturgeschichte, Bd. 20 H. 4 (1900).

S. 152. Gregorius Thaumaturgus: s. dessen Biographie, verfaßt von GREGORIUS NYSSENUS.

S. 152 unten. Die Erzählungen sind dem 7. Buch der Kirchengeschichte EUSEBS entnommen.

GRIECHISCH-ORTHODOXES CHRISTENTUM UND KIRCHE.

VON

NATHANAEL BONWETSCH.

Einleitung. Das Evangelium von Christus, durch die apostolische Verkündigung aus seiner israelitischen Heimat hinausgetragen in die hellenistische Welt, hat in dieser einen Eingang gefunden, der die hier entstehende Kirche bald zur vorzüglichsten Vertreterin der Christenheit machte. Die Ausgestaltung der Kirche auf diesem Boden hat sich dann in einer derartigen allmählichen Verschmelzung christlicher Elemente mit den der nationalen und kulturlichen Entwicklung angehörenden vollzogen, daß sie im eigenen Bewußtsein dieser Kirche zu einer unzertrennlichen Einheit geworden sind. Einzudringen in das christliche Verständnis Gottes und der Gemeinschaft mit ihm erschien fortan als die höchste und eigentliche Aufgabe der Erkenntnis; ein Gepräge christlicher Religiosität sollten alle Lebensformen empfangen; sich einem ausschließlich religiösen Leben zu widmen ward zum Erweis vollkommenster Weisheit und Tugend. Die Zueigenmachung der Gedanken des Evangeliums erfolgte jedoch in einer Umbildung durch den hellenischen Geist. Griechische Spekulation gestaltete das christliche Dogma. An der Entnahme sittlicher Impulse aus dem Evangelium und entsprechenden Früchten fehlte es nicht, aber mehr zu religiöser Stimmung und zur Enthaltung von den Gütern der Welt wußte die Kirche anzuleiten, als daß sie positive, praktisch-sittliche Aufgaben und Ziele dem Leben der christlichen Völker gewiesen hätte. Sie verlieh vielmehr dem in der nationalen Entwicklung Gewordenen die Weihe, übermittelte in ihrem bald fest formulierten Dogma einen den christlichen Charakter zu eigen gebenden Besitz und ließ in den wahrhaftigen Mysterien ihres Kultus die göttliche Lebenswirkung erfahren. In dieser Gestalt ward sie zum bestimmenden Faktor in der Geschichte des griechischen Volkes und der von diesem beeinflussten Nationen, besonders der russischen. Sie hat diesen Völkern in den Zeiten Jahrhunderte andauernder Knechtschaft ihre Eigenart bewahrt und sie wieder zur Freiheit geführt und wird von ihnen als ihr wertvollstes Gut empfunden. Die ganze, hochbedeutsame

Stellung dieser Völker in dem religiösen, kulturellen und politischen Leben der Gegenwart steht mit ihrem Christentum in innigster Verbindung und kann nur von dessen Verständnis heraus voll erfaßt werden. Damit ist aber auch das Interesse gegeben, das die Geschichte des griechisch-orthodoxen Christentums für die Kultur der Gegenwart beanspruchen darf.

I. Die Grundlegung im 4. und 5. Jahrhundert. Als die Kirche im 4. Jahrhundert Reichskirche wurde, waren die Anfänge der für das griechische Christentum charakteristischen Züge bereits herausgebildet. Schon hatte die Kirche viel aus der hellenistischen Welt, in der sie sich erbaute, in ihr eigenes Wesen aufgenommen. Die Organisation, die sie sich gegeben, befähigte sie, mit der staatlichen in Rivalität zu treten. In dem nicänischen Bekenntnis verlieh sie eben jetzt ihrem christlichen Bewußtsein den fortan maßgebenden Ausdruck. Es zeigt sich die Neigung, den Gottesdienst den Mysterienkulten anzugleichen. In dem heiligen Antonius ist der Einsiedler an die Stelle des in der Welt lebenden Asketen getreten, und Pachomius begründet zu Tabennîsi am Nil eine organisierte Körperschaft gemeinsamen Mönchslebens. Die grundlegende Ausgestaltung dieser Anfänge gehört dem 4. und 5. Jahrhundert an, in denen die Kirche sich den Ertrag der Antike selbständig zu amalgamieren gesucht hat; diese beiden Jahrhunderte haben daher auch fortan die Stellung der klassischen und normgebenden Zeit behauptet.

Die
Christianisierung
der östlichen
Reichshälfte.

Die Christianisierung der östlichen Reichshälfte hat sich, als die Kirche Reichskirche geworden war, überraschend schnell vollzogen, — ein Beweis, wie starke Wurzeln diese hier bereits zuvor geschlagen. Die entschiedene Begünstigung des Christentums durch Konstantin, das Vorgehen seiner Söhne gegen das Heidentum mußten die Massen der Kirche zuführen, und nach der vorübergehenden Reaktion Julians erfolgte nur ein um so stärkeres Einströmen, zumal seit der Regierung des Theodosius (379—395) durch Maßregeln der Verwaltung Tempel geschlossen oder zerstört und durch Edikte der heidnische Kultus untersagt und das blutige Opfer zum Majestätsverbrechen gestempelt wurden. Unter Arkadius verloren die heidnischen Festtage ihre Geltung, die Priesterschaften ihre Steuerfreiheit und Gerichtsbarkeit; die Heiligtümer auf dem Lande sollten ohne Tumult beseitigt werden. Die Ersetzung der Todesstrafe für heidnische Opfer durch Verbannung und Güterverlust 423 ist nur ein Zeichen, daß das Heidentum von selbst auszusterben begann. Mochte aber selbst ein Chrysostomus die Erlaubnis zur Zerstörung des berühmten Tempels von Gaza erwirken und ein Cyrill moralisch nicht unbeteiligt sein an der schauervollen Ermordung der Hypatia durch den christlichen Pöbel: einen Einblick in die wirkliche Stellung zur antiken Kultur gewährt doch die Tatsache, daß die Bildung zunächst nach wie vor in den Rhetorenschulen weiter empfangen wird und daß auch die großen Leuchten der Kirche sich genährt haben an hellenischem Geiste. Auch an dem frommen Hofe Theodosius' II. trug

man keine Bedenken, auch hellenische Wissenschaft zu pflegen, und die zur kaiserlichen Gemahlin erkorene athenische Professorentochter Athenais, die erst noch die Taufe vor ihrer Vermählung empfangen mußte, konnte bei ihrer Wallfahrt nach Jerusalem (438) im Senat zu Antiochia eine Lobrede auf die Stadt und ihre Geschichte halten und später die biblischen Geschichten in die Rhythmen Homers kleiden und die Legende vom Magier Cyprian dichterisch gestalten.

In der Verbindung mit dem Staat gelangte die Kirche zur Vollendung ihrer eigenen Organisation, denn nun ermöglichte ihr der christliche Kaiser als ihr Schutzherr, in den sog. ökumenischen Synoden sich als einheitliche Kirche darzustellen und Gehorsam gegen ihre Beschlüsse zu erzwingen. In der Hauptsache freilich war um 325 in nicht wenigen Gebieten der östlichen Reichshälfte, z. B. in Ägypten und Kleinasien, die Organisation der Kirche schon vollzogen. Nur war diese keineswegs eine gleichartige. Hatte in Ägypten jeder Nomos nur Einen Bischof, so gab es in den Kirchen Kleinasiens und Syriens Bischöfe selbst in manchen Landgemeinden. Mit dem 4. Jahrhundert aber verschwinden die Landbischöfe, denn nunmehr wird der Anschluß an die staatliche Gliederung noch konsequenter maßgebend als zuvor. Die Stellung des Bischofs ist jetzt eine durchaus monarchische. An den Rat des Presbyteriums ist er nicht gebunden. Zunächst sind ihm noch die Diakonen „Auge, Ohr und Hand“, der Archidiakon sein eigentlicher Stellvertreter. Aber bald steht ihm ein großer Verwaltungsapparat von Schatzmeistern, Defensoren, Archivaren usw. zu Gebote, der die Aufgabe der Diakonen immer mehr auf den Kultus beschränkt. In dem Bischof ist jetzt die ganze soziale Wirksamkeit der Kirche konzentriert; wie er ihre Gerichtsbarkeit ausübt, so verfügt er über ihr Vermögen, bei ihm steht Wahl und Weihe des Klerus. — Hatten sich schon in der vornicänischen Periode die auf den Provinzialsynoden präsidierenden Bischöfe der Provinzialhauptstädte, die Metropolitane, über die anderen erhoben, so gewinnen jetzt, wesentlich im Anschluß an die Reichseinteilung in Diözesen, die von Antiochia und Alexandria (als Patriarchen), von Ephesus, Cäsarea in Kappadocien und Heraklea in Thracien die überragende Stellung; die drei letzteren seit 451 zurückgedrängt durch den Bischof von Neurom, welchem als dem der Kaiserstadt schon das Konzil von 381 die Ehrenstellung nach dem von Altrom zugesprochen hatte. — Das Ringen der Patriarchate um die Herrschaft ist eng verbunden mit den die Kirche des Ostens bewegenden dogmatischen Kämpfen.

Die
Organisation.

Gerade als die Kirche zur bevorzugten Religionsgemeinschaft aufrückte, wurde sie durch die arianischen Kämpfe genötigt, sich auf das Wesentliche ihres Christentums zu besinnen. Förderten jene Kämpfe zwar die Neigung, das Christsein in die Annahme bestimmter erkenntnismäßiger Wahrheiten und entsprechender Formeln zu setzen, so ward unter ihnen doch sichergestellt, daß das Christentum von Gott selbst gegebene Gottes-

Die
Ausgestaltung
der Orthodoxie
in den trini-
tarischen und
christologischen
Kämpfen.

gemeinschaft ist. In Athanasius, dem „Vater der Rechtgläubigkeit“, ward die Erkenntnis der Inhalt seines Lebens, daß die Erlösung des Menschen auf der Menschwerdung Gottes beruht, der als das wesentliche Leben selbst in die dem Tod verfallene menschliche Natur eingegangen sei und so zugleich das Vorbild vollkommener Tugend vor Augen gestellt habe. Im Gegensatz zu des Arius Herabziehung des Logos in die geschöpfliche Sphäre, die dem Polytheismus zuzuführen drohte, hat das nicänische Konzil (s. S. 121 f.) den Sohn als Eines Wesens mit dem Vater bekannt. Gegen diese Entscheidung, gefällt noch vor Austragung des Streites, erhob sich eine mächtige Reaktion, die gerade in der Mittelstellung des Logos zwischen Gott und Welt die Grundvoraussetzung alles zugleich wissenschaftlichen und religiösen Weltverständnisses zu besitzen glaubte. Für einen Athanasius aber handelte es sich nicht um die Frage der Welterklärung, sondern um die der Gottesgemeinschaft. In der Anbetung Christi ist sie ihm entschieden; und wie der christliche Monotheismus so ist ihm auch die Erlösung vernichtet, wenn nicht Gott selbst sich der menschlichen Natur geeint hat. Gerade unter der staatlichen Ungunst in den Tagen des Constantius erstarkte das Interesse an der vollen Gottheit des Sohnes als der Sache der Frömmigkeit. Selbst die Laienwelt der östlichen Reichshälfte nahm den regsten Anteil. Markt und Straßen der Stadt hallten wider — so schildert es Gregor von Nyssa — von Erörterungen über das Verhältnis des Sohnes zum Vater. Auch die wissenschaftliche Theologie, bis dahin durch Bedenken gegen die Wesenseinheit von Vater und Sohn von den strengen Nicäern getrennt, lernte jetzt in dem vom Vater bestimmt unterschiedenen, aber mit ihm gleichwesentlichen Gott-Logos den Mittler des Weltverhältnisses Gottes zu erblicken. Athanasius aber, in dem entscheidenden Moment Sache und Formel unterscheidend, erkannte auf der alexandrinischen Synode von 362 auch dieses Verständnis für orthodox an. Als Kaiser Valens, der noch einmal den Arianismus begünstigte, in der Schlacht bei Adrianopel (378) verschwand, war in der Reichskirche gegen den Arianismus entschieden.

Die Synode zu Konstantinopel 381, die später die Geltung einer ökumenischen erlangte, hat das nicänische Bekenntnis erneuert. Eine im wesentlichen an dies sich anschließende Theologie blieb herrschend. Ihre Wortführer neben Apollinaris, dem Bischof des syrischen Laodicea, Diodor, Bischof von Tarsus, und anderen vornehmlich die drei Kappadocier: Basilius, Bischof des kappadocischen Cäsarea, sein Freund Gregor von Nazianz und sein Bruder Gregor, Bischof von Nyssa; sie alle genährt mit hellenischer Bildung und bestrebt, sie im Dienst christlicher Erkenntnis zu verwerten. Aber in den Kämpfen um die Rechtgläubigkeit war auch eine Richtung emporgekommen, die das christliche Heilsverständnis und die kirchliche Überlieferung durch griechische Weisheit gefährdet glaubte. Den eigentlichen Repräsentanten der Durchsetzung christlicher mit hellenischen Gedanken sah sie in Origenes, und gegen ihn wandte sie

sich mit leidenschaftlichem Eifer. So der gelehrte Bischof von Salamis, Epiphanius, und zahlreiche Mönche Ägyptens. Deren Unterstützung nicht zu verlieren, nahm der alexandrinische Bischof Theophilus den Kampf gegen den Origenismus auf, verfolgte nunmehr ihm mißliebig gewordene Personen als Origenisten und benutzte ihre Beschirmung durch den Bischof von Konstantinopel Johannes, später als Chrysostomus, „Goldmund“, geehrt, zur Demütigung seines vom Hof ihm preisgegebenen Rivalen (404). *

Das Bestreben der alexandrinischen Bischöfe, die kirchliche Vorherrschaft — wenigstens in der östlichen Reichshälfte — zu erringen, hat in den christologischen Kämpfen des 5. Jahrhunderts vorübergehend sein Ziel erreicht. Christliche und theologische Überzeugung und kirchenpolitischer Ehrgeiz sind hier unentwirrbar ineinander geschlungen, aber die tiefgehende Erregung, die jene Kämpfe hervorriefen, und ihre verhängnisvollen Folgen zeigen, daß es sich in der Tat für die griechische Kirche um die Grundfrage ihres christlichen Bewußtseins, die Erlösung als Beteiligung an dem ewigen Wesen Gottes, handelte. Den Anlaß zum Streit gab der Protest des erst jüngst zum Patriarchen von Konstantinopel erhobenen Antiochener Nestorius gegen die Bezeichnung der Maria als Gottesgebärerin. Die Antiochener legten Gewicht auf die Selbständigkeit der Menschheit des Erlösers, der als der zweite Adam durch seine sittliche Lebensbewährung den Bösen, der einst den Menschen besiegt, überwunden habe. Dagegen lehrten die Alexandriner ein wirkliches Einswerden des Gott-Logos mit der angenommenen Menschheit, wie Feuer Eisen durchglüht. Cyrill von Alexandria sprach es scharf und bestimmt aus: Der Gott-Logos hat durch sein eigenstes Leiden in seiner Auferstehung die Vergänglichkeit abgetan und unserem Geschlecht die Gnade des unvergänglichen Wesens erworben. Wie als Dogmatiker, so war Cyrill auch als Kirchenpolitiker seinem Gegner weit überlegen. Er wußte auf dem zugunsten des Nestorius vom Kaiser nach Ephesus 431. ausgeschriebenem Konzil es schließlich zu erreichen, daß sein Gegner verurteilt ward, er dagegen nur eine Formel zu akzeptieren hatte, die er in seinem Sinn deuten konnte (433). Sein Nachfolger Dioscur aber erlangte für einen Moment wirklich die kirchliche Hegemonie im Orient. Auf der Synode zu Ephesus 449 — später als Räubersynode gebrandmarkt — konnte er die Einsprache des Papstes und seiner Legaten ignorieren und über den Bischof Flavian von Konstantinopel zu Gericht sitzen. Aber nach dem plötzlichen Tode Theodosius' II. beriefen in Gemeinschaft mit Papst Leo die Augusta Pulcheria und ihr Gemahl Marcian das Konzil zu Chalcedon (451), entsetzten Dioscur und nötigten der Kirche des Orients die in Leos berühmtem Brief an Flavian enthaltene christologische Formel — zwei Naturen in Christo selbständig nebeneinander — auf, eine Formel, die jedoch das christliche Erlösungsbewußtsein des Orients nicht zu unverkürztem Ausdruck gelangen ließ.

War daher zu Chalcedon die Autorität des Staates über die Kirche

gesichert, so hatten doch die zentrifugalen Kräfte im Reich nun eine religiöse Grundlage gewonnen und ließ sich fortan die Einheit der Reichskirche nicht mehr aufrecht erhalten. Nur vergebliche Bemühungen darum kennzeichnen die Geschichte der Kirche in den folgenden Jahrhunderten, zumal auch bald für einen Teil der „Frommen“ das Chalcedonense mit der Weihe religiöser Autorität bekleidet war. Vorab die kirchliche Politik Justinians machte wie seine staatliche noch einmal mit dem Reichseinheitsgedanken ganzen Ernst. Sie hat den Zusammenhang mit Rom festgehalten, die Monophysiten nach vergeblichen Unionsversuchen verfolgt und vertrieben und auch ihre wirklichen oder vermeintlichen Freunde in der Staatskirche durch die Verdammung des Origenismus (543 und 553) getroffen, aber zugleich doch auch die Gegner der Christologie Cyrills in den „drei Kapiteln“ (553) verurteilt. Aber wie politisch die weite Ausdehnung der Reichsgrenzen das Hereinfluten der Barbaren mit zur Folge hatte, so ließ der allzusehr nach dem Westen gerichtete Blick Justinians es zu einer wirklichen Herstellung der kirchlichen Einheit im Osten nicht kommen. Gerade jetzt konstituierten sich die monophysitischen Kirchen, in denen das anatolische Christentum seine bestimmtere Ausprägung gefunden.

Die Lebens-
gestaltung.

Die Bedeutung der dogmatischen Kämpfe für die Entwicklung der griechischen Kirche läßt die Rechtgläubigkeit als ihr eigentliches Charakteristikum erkennen. Die Verbindung hellenischer Wertschätzung der Erkenntnis mit der Erfassung des Christentums als Religion der Erlösung durch die Menschwerdung Gottes führte dazu. Ein Theodoret konnte klagen, daß es scheine, als habe Christus nur Dogmen zu bewahren geboten. Dennoch genügt der Blick auf den Gelesensten und Gefeierteiten unter den Männern jener Tage, auf Chrysostomus, um wahrzunehmen, wie es zugleich an der Pflege christlichen Lebens nicht gefehlt hat. Seine alle Gebiete der Kirchenleitung, geistlicher und leiblicher Fürsorge und der Mission umspannende praktische Tätigkeit, wie insonderheit seine auf sittliche Lebensgestaltung dringenden Predigten geben den Beweis, daß trotz der vorherrschenden dogmatischen Tendenz dem Bekenntnis die Tat nicht fehlte. Umfassend ist vor allem die soziale Wirksamkeit der Kirche in dieser Zeit allgemeinen Niedergangs auch in der von den Katastrophen der westlichen verschonten östlichen Reichshälfte. Die Kirche erweist sich als die Sachwalterin der Notleidenden auch gegenüber den Mächtigen der Erde, sie gewährt ein Asyl den Verfolgten, nimmt sich der Verurteilten an, übt eine Aufsicht über die Gefängnisse, kauft Gefangene los — ein Chrysostomus hat es noch im Exil getan, und der Bischof Akacius von Amida selbst feindliche Perser befreit —, schützt und versorgt Witwen und Waisen, bekämpft mit ihrer ganzen Autorität den Wucher, dringt auf Nachsicht gegen die Pächter und Steuerpflichtigen und auf Milde gegen die Sklaven. Den Mittelpunkt ihrer ausgedehnten Liebestätigkeit bilden jetzt Hospitäler, die „Häuser der Armen Christi“, die es ihr ermöglichten dem Massenelend zu begegnen, mag schon viel-

fach ihre Armenversorgung an die des heidnischen Roms erinnern. Auch die Gesetzgebung Justinians mit ihrem Streben nach Nachahmung göttlicher Milde und ihrer Bemühung um den Schutz weiblicher Würde läßt den Einfluß christlicher Gedanken nicht verkennen.

Aber dennoch war die Verbindung des Sittlichen mit dem Religiösen ungenügend. Bestand die Gottesgemeinschaft in der Erkenntnis der Menschwerdung Gottes und in der durch sie begründeten Beteiligung unserer Natur an der Unvergänglichkeit Gottes, dann bewährte sich die Frömmigkeit in erster Stelle in sorgfältigem Festhalten an jenem grundlegenden Geheimnis der Erlösung. Ein gegenwärtiger Anfang des wesentlich zukünftigen Heils aber wurde in den gottesdienstlichen Feiern erlebt, die man jetzt als Mysterien beurteilte und dadurch ihre wirkliche Umgestaltung in solche vorbereitete. Die positive sittliche Betätigung, obwohl erst durch die Gotteserkenntnis und kirchliche Gemeinschaft ermöglicht, erschien doch mehr nur als Bedingung des noch zukünftigen Heilempfangs. Der ungeheuren Aufgabe einer sittlichen Neugestaltung einer niedergehenden Welt zeigte sich die Kirche daher nicht gewachsen. Es fehlte ihr nicht an Ordnungen für die Erziehung der ihr sich zuwendenden Massen, aber sie waren unzureichend. Das Konzil zu Nicäa forderte, daß der Taufe ein mindestens zweijähriger Katechumenat vorangehe. Schon bei der Aufnahme unter die Katechumenen hatte eine gewisse Unterweisung statt; eingehend und zusammenhängend erfolgte sie vor dem Taufvollzug. Die Auslegung des Taufsymbols und die Erläuterung von Taufe und Abendmahl in den Katechesen eines Cyrill von Jerusalem (348) zeigen, wie jene unter besonders günstigen Umständen sich gestalten konnte. Aber überwuchert war die lehrhafte Unterweisung doch auf allen Stufen des Katechumenats von einem die Heilsgaben abbildenden liturgischen Handeln: Bekreuzung, Handauflegung, Exorzisation, Übergabe und Bekenntnis des Symbolums und des Vaterunsers; Absage und Gelöbnis, Taufakt und Salbung; die Pädagogie ward dadurch wesentlich Mystagogie, ihr Ziel mehr Teilnahme am Mysterium als sittliche Gottesgemeinschaft. Tatsächlich ist denn auch bei der Christianisierung mehr der Name als das Wesen gewechselt worden. Die schon in der früheren Periode begonnene Anpassung an heidnische Sitten, Feiern, Vorstellungen und Aberglauben hat nun großen Umfang gewonnen, und dem „Christentum zweiter Ordnung“ waren damit die Tore weit aufgetan. Die Züge antiker Frömmigkeit beherrschen die Legenden des 4. und 5. Jahrhunderts. Eine zur Asketin sich wandelnde Aphrodite kehrt wieder in einer heiligen Pelagia, Marina, Margarita, Anthusa usw. Die Verehrung weiblicher Gottheiten wendet sich der „Gottesmutter“ zu, in deren Namen das ganze Geheimnis der Erlösung zu erblicken die christologischen Kämpfe lehrten. Der Heilige tritt an die Stelle des Heros; er bringt die Gebete vor Gott, vertreibt Dämonen, heilt Kranke. Nicht nur die Wohlgeruch ausströmenden Gebeine der Heiligen, auch ihre Gräber und Schreine sprudeln Segen. Selbst

ein Basilius und sein Bruder Gregor können nicht hoch genug die Kraft der Reliquien der „vierzig Märtyrer“ preisen, die gleich Türmen das Land sichern. Kein Wunder, daß deren Namen allerwärts als Amulette begehen, wie so vieles andere.

Mit aller Energie nahm die Kirche den Kampf auf gegen die Unzucht. Die in dieser Hinsicht sittliche Haltung vieler Kaiser ist ein Zeichen für das, was die Kirche hierin erreichte. Aber eine Verchristlichung des Hauses ist nicht erfolgt. Ebenso blieb der Unterrichtsbetrieb vorchristlich. Die in vieler Hinsicht so glänzend vertretene Predigt verliert doch schon durch Rhetorik an lebenskräftigem Inhalt. Dazu erscheint schon jetzt das ganze Leben in der Ehe und im Beruf nur noch als ein halbfrommes, von dem daher ein völliges Durchdrungensein von christlichem Sinn nicht mehr gefordert werden kann.

Das Mönchtum.

Das sittliche Ideal ist nämlich jetzt das Mönchtum. Das hellenische Bild des asketischen Weisen, dem Orient entstammender Dualismus und der christliche Gedanke ungeteilter Hingabe an Gott sind hier unter einer neuen lebendigen Empfindung von der Größe der religiösen Güter zur Einheit verschmolzen. Viel schneller und vollständiger als im Abendland hat im Osten das Mönchtum den Sieg errungen. Die großen Männer der Kirche dieser Zeit waren alle selbst ganz oder zeitweilig Mönche oder doch energische Förderer des Mönchtums. Solche Charaktere und eine solche Mannigfaltigkeit von Bildungen wie im Abendland hat dies hier nicht hervorgebracht, aber doch vornehmlich darum, weil es hier seinem eigentlichen Ziel — Lösung von der Welt, nicht Arbeit in und an der Welt — viel treuer geblieben ist. Ein jenseitiges Leben schon auf Erden sucht es mit ganzem Ernst zu verwirklichen. Daher die Ertötung der Affekte, der Verzicht auf die menschliche Gemeinschaft, auf die natürlichen, ja auch auf die sittlichen und selbst die kirchlichen Güter. Einsamkeit, Selbstpeinigungen, Torheit um Christi willen, üble Nachrede, alles, was vor der Welt verhaßt und verachtet ist, wird hier erwählt. Die Zucht wendet sich doch auch gegen die Gefährdung der Seele durch Traurigkeit, Verdrossenheit und geistlichen Hochmut, und sie wird unterstützt durch rücksichtsloses Bloßlegen aller Seelenzustände vor dem Seelenarzt und durch willige Unterstellung unter die etwaigen Strafen des Vorstehers der Mönchsgemeinschaft. Um die Heroen mönchischer Tugend sammeln sich nämlich nacheifernde Schüler, oder es schafft ein Meister eine fester organisierte Gemeinschaft, in der nicht die äußerste Askese gepflegt, aber ein gewisses Maß von allen Gliedern gefordert wird. Neben den großen Mönchsniederlassungen Ägyptens haben besonders die Eremitenkolonien Palästinas Glieder aus allen Teilen der Christenheit in ihrer Mitte vereinigt. Aber immer bleibt das gemeinsame Leben nur Vorstufe oder durch Rücksicht auf Schwächere bedingt; der wahre Mönch lebt als Eremit ausschließlich dem Umgang mit Gott. Versuche ununterbrochener Andacht sind von der Kirche abgelehnt worden, aber die be-

stimmten Ordnungen der Gebetsübung in den Mönchskolonien und die Ablösung im Gebet bei den späteren Akoimetenmönchen sind doch nur durch das wirkliche Leben abgenötigte Ersatzformen dafür. Auch die neben dem Gebet geübte Arbeit ist zunächst notwendiges Übel, doch zugleich Mittel der Askese und soll von der Welt unabhängig machen, und nur solche Arbeit geziemt, die stete Beschäftigung mit göttlichen Dingen gestattet. Die Beteiligung an den dogmatischen Kämpfen will vornehmlich der Verkehrung der Lehre durch irdische Weisheit wehren. Denn schließlich noch mehr als durch Forschen über die göttlichen Geheimnisse bewährt sich durch Verzicht auf Erkenntnis der Jünger der „allerwahrsten Christus gemäßen Philosophie“.

II. Die bestimmtere Ausprägung des byzantinischen Christentums seit Justinian und im Zeitalter der Bilderstreitigkeiten (seit 527). Die Zeit Justinians bezeichnet einen Einschnitt in der Entwicklung der Kirche wie des Reichs. Der Kaiser ist jetzt Priester und König; „wider den Willen des Kaisers darf nichts in der Kirche geschehen“, bestimmte die Synode von 536. Von ihm durchaus abhängig ist der nunmehrige Reichspatriarch zu Konstantinopel. Mit den heidnischen Resten, auch der platonischen Akademie zu Athen wird jetzt aufgeräumt. Aber schon etwa um 500 hatte ein von neuplatonischen Anschauungen erfüllter Christ unter dem Namen des Areopagiten Dionysius (Apg. 17, 34) es unternommen, dem Bedürfnis seiner Zeit Genüge gebend, das Christentum zu einem die heidnischen überbietenden Mysterienkult zu gestalten. Von dem Menschgewordenen gehe ein Lebensstrom aus, der durch Vermittlung der Hierarchie alles mit Unvergänglichkeit durchdringe. Heilige Formeln und priesterliche Weihehandlungen leiten göttliches Leben über in die Einzuweihenden. Fortan besteht in der Feier der Mysterien das Wesen des Gottesdienstes, jede kultische Handlung und Formel wird zum Träger und Mittler göttlicher Lebenskraft und deshalb in ihrer überkommenen Form sakrosankt. Die noch zumeist, selbst von den Herrschern geübte Predigt dient zur rhetorischen Verherrlichung des Dogmas ohne zweckvolles Eingehen auf das christliche Leben, oder hält sich an die Autoritäten des 4. und 5. Jahrhunderts unter Verzicht auf Eigenes. Auch ohne jenen Bruch mit der früheren Entwicklung, wie er im Abendland erfolgte, zeigt sich hier der Eintritt des Mittelalters in der Autorität der Überlieferung und in dem noch mehr als im Abendland theologischen Gepräge des ganzen geistigen Lebens. Die Synode zu Konstantinopel von 692 stellt die vier ersten Konzile den vier Evangelien zur Seite und will, daß man in Predigt und Exegese sich durchaus an die Väter halte. Auch die kirchlichen Kämpfe werden durch die Autoritäten der früheren Zeit entschieden. Kaiser und hohe Staatsbeamte sind jetzt Theologen, und die Dichtkunst, ihr Heros Romanos, blüht nur weiter als theologische und kirchliche.

Noch einmal ist der Versuch gemacht worden, den durch die Ent-

scheidung zu Chalcedon entstandenen Zwiespalt zu überwinden. Als Heraklius den Persern das heilige Kreuz wieder entrissen, nahm er eine wie staatliche so kirchliche Reform in Angriff. Es schien 633 in der Tat, als solle es diesmal gelingen, die Einheit herzustellen. Auf Grund der monotheletischen Formel, daß Christus alles durch eine gottmenschliche Wirksamkeit vollbracht habe, kehrten zahlreiche „Monophysiten“ zur kirchlichen Gemeinschaft zurück. Aber der Widerspruch vornehmlich des später mit dem Ehrennamen des Bekenners geschmückten Maximus und des römischen Stuhls nötigte, nicht nur die Eintrachtsformel preiszugeben, sondern sogar auf dem Konzil von 680 die Lehre von einem doppelten Willensvermögen und einer göttlichen und menschlichen Wirkungsweise Christi festzustellen. Das tatsächliche Verständnis der Person Christi ist dadurch doch nicht geändert worden. Dagegen ließ die 692 als Ergänzung abgehaltene Synode um so deutlicher erkennen, welche Züge das griechische Christentum jetzt entwickelt hat, denn ihren Aufstellungen eignet allen eine eigentümliche Wertlegung auf die kultisch-rituelle Form.

Die gleiche Eigenart bekunden die Bilderstreitigkeiten, die jetzt die dogmatischen ablösen. Nicht daß die Wertung des Dogmas nachließe, aber es interessiert persönlich nur noch, sofern es in heiliger Form oder Formel das Geheimnis der Erlösung gegenwärtig macht. Im Bilde dagegen erblickte man eine Realpräsenz des Abgebildeten — „Christus ist nicht Christus, wenn er nicht abgebildet wird“ —, in seiner Verwerfung eine Verneinung der Menschwerdung Gottes. Freilich auch der Kampf gegen die Bilder war eine kirchliche Reform, die mit einer staatlichen — nach der fast wunderbaren Errettung Konstantinopels vor dem arabischen Ansturm 717/718 — Hand in Hand ging. Zur durch den Bilderdienst gefährdeten geistigen Gottesverehrung wollten die bilderfeindlichen Kaiser zurückführen. Rücksichtslos hat vor allem Leos III. kraftvoller Sohn Konstantin V. die Bilder zu beseitigen und das sie schirmende Mönchtum zu unterdrücken gesucht. Aber die ränkevolle Irene wußte — sie wird hierfür als Heilige gefeiert — als Vormünderin ihres Sohnes 787 die Wiederherstellung des Bilderkultus zu erreichen: die ehrfurchtsvolle Verehrung der Bilder und der Heiligen widerstreite nicht der Gott allein gebührenden wahrhaftigen Anbetung. Nach zeitweiliger Erneuerung des Bildersturms in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ward 843 die Bilderverehrung restituiert; charakteristisch wird zur Erinnerung gerade daran das Fest der Orthodoxie gefeiert. Daß der Staat in der Bilderfrage nur durch Einlenken seine Autorität zu behaupten vermochte, beweist das durchaus überwiegende religiöse Interesse an der Verehrung der Bilder. So konnten denn gerade unter dem herben Kampf für die Bilder christliche Persönlichkeiten erwachsen wie Theodor, der Abt des Klosters Studion, der charaktervoll wie kein zweiter auf griechischem Boden für die Freiheit der Kirche gestritten und zu dem Zweck die Autorität Roms der staatlichen entgegenzustellen gesucht hat.

III. Das byzantinische Christentum in seiner ausgebildeten Gestalt seit Photius (seit 858). Seit dem Ende der Bilderstreitigkeiten „herrscht das einheitliche Eigenleben des byzantinischen Geistes“. Gerade jetzt freilich beginnt man unter vorzüglicher Anregung des Photius, des „Wiederherstellers der alten Literatur“, sich mit dem Altertum wissenschaftlich zu beschäftigen; aber man kann das so unbedenklich tun, weil man ihm nunmehr innerlich frei gegenübersteht. Ohne Einfluß ist diese Beschäftigung mit dem Altertum nicht gewesen. Im 12. Jahrhundert sind Männer der Kirche, wie die Erzbischöfe von Thessalonich und Athen, Eustathius und Michael Akominatus, ein Beleg dafür, und ein Kaiser des 13. Jahrhunderts konnte den Kaiser und den Philosophen als die Träger des höchsten Ehrennamens bezeichnen. Zumal im 15. Jahrhundert zeigen ein Gemistus Pletho und Bessarion, wie Platos Gedankenwelt sich als eine Macht gerade über die hervorragendsten Geister erwies und deren ganzes Sinnen zu beherrschen imstande war. Nie ward in Byzanz die Bildung so alleiniger Besitz der Mönche und des Klerus wie im Abendland. Das theologische Interesse ist freilich hier noch größer. Nur erwägt man nicht mehr, warum das Dogma ein solches, und untersucht nicht mehr, welches die rechte Gestalt von Kultus und Verfassung, sondern alles ist durch die Überlieferung gegeben und deshalb als heilig und göttlich zu preisen. Im Nomokanon, der 883 zum Abschluß gelangte und 920 für die ganze Kirche verbindlich erklärt ward, war das was christlich ist für immer niedergelegt. Das Wesen des Christentums aber charakterisierte Photius im Sinne seiner Kirche als Mathesis und Mystagogie, Einführung in die Gotteserkenntnis und die Mysterien. Das Halten am korrekten Dogma und das Vertrautsein mit ihm ist das Merkzeichen echten Christentums; lebendig beteiligt ist man an ihm aber nur, sofern es im Kultus eine Verleiblichung gefunden hat und einen gegenwärtigen Genuß der Gottesgemeinschaft ermöglicht. Es ist bezeichnend, wie kurz z. B. ein Symeon, Erzbischof von Thessalonich 1410—1429, die Glaubenslehren und wie eingehend er die kirchlichen Mysterien in symbolischer Ausdeutung aller Zeremonien behandelt. Eben diese mystische Deutung der lebenspendenden Liturgie ist jetzt die vornehmste Aufgabe der Theologie.

Dies kultische Interesse zeigen auch die Auseinandersetzungen mit dem Abendland, die seit dem — fast unmittelbar dem „Abfall“ des Papstes vom „Kaiser“ folgenden — Zwist des Patriarchen Photius mit dem Papst Nicolaus (866) sich immer wieder erneuern, da sie nur den vorhandenen inneren Gegensatz des Christentums hier und dort zum Ausdruck bringen. Der Bruch des Patriarchen Michael Cärlarius mit der Gesandtschaft Leos IX. 1054 verschärfte den Zwiespalt, und die Aufrichtung des lateinischen Kaisertums 1204, das den Organismus der griechischen Kirche gewaltsam zerstörte, machte ihn unheilbar, denn es erfüllte die Gemüter der Griechen mit unauslöschlichem Haß gegen ihre barbarischen Unterdrücker und mit der Überzeugung, allein die wahrhaft ortho-

doxe Kirche zu sein. Die Kaiser freilich sahen sich auch fernerhin gezwungen, mit Unionsversuchen um die Hilfe des Abendlandes zu werben. In Johannes Bekkus, Patriarch 1275—1285, und in dem Abt Barlaam (um 1339) fand diese Union auch tüchtige Anwälte; ein Bessarion war der Wortführer der Einheitsbestrebungen des Florentiner Konzils. Aber der Widerwillen des Volkes ließ eine Union, obwohl dem Namen nach zu Lyon 1274 und zu Florenz 1439 erreicht, nie wirklich werden. Die Hauptanklage gegen die Lateiner seit den Tagen des Photius blieb die Fälschung des Symbols durch Einschaltung des „filioque“, d. h. durch die Lehre des Ausgangs des Geistes „auch vom Sohn“. Ist hier der eigentliche Frevel die Änderung der heiligen Formel, so werden auch im übrigen Abweichungen ritueller Art — z. B. der Gebrauch des ungesäuerten Brotes beim Abendmahl — als Abfall von der apostolischen Wahrheit dem Abendland vorgeworfen. Die Beibehaltung der kultischen Ordnungen bildet auf griechischer Seite ebenso die entscheidende Voraussetzung für jede Union, wie auf römischer die Unterordnung unter die päpstliche Autorität.

Die regimentlichen Aufgaben des Episkopats treten in der griechischen Kirche hinter den priesterlichen ganz zurück. In der griechischen bleibt der Episkopat seines Rechtes der Fürsprache, besonders für die oft durch eine unerträgliche Steuerlast Bedrückten eingedenk; aber auch seine edelsten Vertreter sind bereit, rhetorisch die verworfensten Kaiser zu verherrlichen.

Die Kirche ist nun das Band, das die slawischen oder slawisierten Völker, die jetzt auf der Balkanhalbinsel sich ausgebreitet hatten, mit dem griechischen zu einer Einheit zusammenschließt, wenn auch in Bulgarien und Serbien zeitweilig Autokephalkirchen entstehen. Auch die Literatur, die jenen Völkern durch Übersetzung griechischer Werke gegeben wird, ist eine fast ausschließlich theologische. Das lebendige religiöse Interesse dieser Slawen führt sie zahlreich den Sekten, besonders den Bogomilen zu. Bei allen dualistischen Theorien ist doch das Charakteristische des Geisteschristentums dieser Ketzer der Gegensatz zur Sakramentskirche. Taufe und Abendmahl, die Verehrung der Bilder wie des Kreuzes erklären sie für dämonischen Ursprungs. So bekundet auch diese Polemik die kultische Art des von ihr bekämpften Christentums.

Das Mönchtum aber strebte gerade durch Frömmigkeit seine Orthodoxie zu betätigen. Es erörterte nicht nur Dogmen, sondern auch die Fragen der Gemeinschaft der einzelnen Seele mit Gott. Es versucht nicht in die Geschicke der Völker einzugreifen, aber es will Seelenführer sein und durch beichtväterliche Beratung zum Umgang mit Gott anleiten. Selbst will es die zukünftige Gottesgemeinschaft bereits gegenwärtig erleben. So besonders auf dem Athos, der jetzt zum der Panagia geweihten heiligen Berge, d. h. zum Zentrum des Mönchtums, geworden, seit 963 Athanasius daselbst sein Kloster mit der Regel des Theodorus Studita begründet hatte, aus dem etwa 1100 ein unmittelbar dem Reich unterstellter Kloster-

verband wurde. Die Einsiedler, die sogenannten Hesychasten und Asketen, hypnotisierten sich hier selbst durch Hinblicken auf die Herzgrube und Murmeln der Worte: „Herr Jesus Christ, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“, und glaubten so das unerschaffene Licht zu sehen, das auf Tabor in Christi Angesicht geleuchtet. Während im Abendland die Mystik fast stets Gegenstand eines gewissen Mißtrauens gewesen ist, fand auf griechischem Boden dieser Hesychasmus in den Theologen und Synoden des 14. Jahrhunderts seine Beschützer. Gleichzeitig gewann doch die Idiorrhythmie, der Eigenbesitz, in den Athosklöstern Eingang und damit die Auflösung des strengen Klosterlebens, — es fehlte die straffe Organisation des abendländischen Mönchtums.

IV. Seit dem Fall Konstantinopels (1453). Der Fall des „gottbehüteten“ Konstantinopels mit seinen Kirchen und unvergleichlichen Reliquienschatzen war ein schwerer Schlag für den byzantinischen Glauben. Aber die Lage der Kirche ward durch ihn noch keine in jeder Hinsicht ungünstige. Zwar hatte sie den Druck fremdgläubiger Herrschaft genügend zu empfinden. Bald wechselten die Patriarchen fast ununterbrochen (50mal 1625—1700), und bei jedem Wechsel galt es, reiche Geschenke zu bringen. Hart besteuert und schwer bedrückt, jeder Willkür preisgegeben, traten zahlreiche Christen über zum Islam. Durch die Vernichtung der alten Bildungsstätten wurde der Quell jener Wissenschaft verschüttet, die so lange das griechische Volk dem Abendland überlegen gemacht. Aber zugleich erlangte die Kirche eine ihr bis dahin unbekannte Selbständigkeit, die es verstehen läßt, wie noch 1798 der Patriarch erklären konnte, die Vorsehung habe die Osmanen zum Heil der Kirche an die Stelle der Kaiser gesetzt. Die Regierung der Rajah ward dem Patriarchen überlassen. Er hatte nicht nur selbständig die kirchlichen Angelegenheiten zu verwalten, sondern überkam auch — abgesehen von der endgültigen Entscheidung in Strafsachen — die bürgerliche Jurisdiktion über die Christen. Die Gefahr staatlicher Unionsversuche war jetzt vorüber. Bemühungen der Jesuiten und der „Propaganda“ blieben vergeblich. Als Gregor XIII. die Annahme des neuen — auch noch heute von der ganzen orthodoxen Kirche abgelehnten — Kalenders forderte, erwiderte der Patriarch Jeremias, daß die kirchliche Überlieferung durchaus unverändert aufrecht zu erhalten sei. Ebenso aber wies er gegenüber protestantischen Annäherungsversuchen 1575 einfach auf das Erbe des Altertums hin, jede Neuerung sei Frevel. Nur einmal, bei dem Patriarchen Cyrillus Lukaris, begegnet eine ernstlichere Hinneigung zum Protestantismus. Dem Aberglauben, als dem tiefsten Schaden seiner Kirche, setzte Lukaris die alleinige Autorität der Schrift entgegen, und in seinem Bekenntnis (1629) suchte er calvinistischen Inhalt in der Form kirchlicher Lehre zu geben. Aber gerade die dadurch herbeigeführte Gegenbewegung, gipfelnd in der Synode zu Jerusalem 1672, hat die orientalische Kirche ihren Gegensatz

gegen die Ideen des Westens und ihre Entschlossenheit, bei dem Überkommenen zu verharren, zum Ausdruck bringen lassen.

Neue Gedanken und Bestrebungen treten um die Mitte des 18. Jahrhunderts hervor. Im Athoskloster Vatopädi ward 1749 eine Schule begründet, die der Ausgangspunkt für die Neubelebung des hellenischen Geistes geworden ist. Insbesondere Eugenius Bulgaris verstand es hier in seiner freilich nur kurzen Lehrtätigkeit, ohne die Anschauungen seiner Kirche preiszugeben, die Erkenntnisse der abendländischen Aufklärung seinen Schülern in maßvoller Weise zu übermitteln. Seine Lehrbücher beherrschten die folgende Generation, und mit Korais hat er das Griechentum der Freiheitskämpfe herangebildet. Selbst der Kolywastreit unter den Athosmönchen, charakteristisch für die griechische Frömmigkeit mit seiner Frage, ob Gedächtnisfeiern für Verstorbene vom Samstag auf den Sonntag verlegt werden dürfen, war ein Zeichen erwachenden Lebens. Ein gewisses wissenschaftliches Streben ist der Kirche Griechenlands fortan erhalten geblieben. Ein Bryennius in neuester Zeit mit seinen epochemachenden Editionen ist dafür ein Beispiel. Die Theologen der Universität zu Athen und die theologische Schule zu Chalki bekunden auch den Einfluß protestantischer Wissenschaft. Freilich haben zumeist an dieser Bildung nur die nach höheren Stellen strebenden Zölibatäre Anteil. Der einfache, stets verehelichte Priester, dem ja auch kein festes Gehalt seine Existenz sichert, hat gewöhnlich kaum eine Ahnung von ihr. Und daß die alten Gedanken des griechischen Christentums noch heute herrschen, hat jüngst aufs neue der Widerspruch gegen die Verbreitung der Schrift in der Volkssprache gezeigt, die noch immer als Profanation des heiligen Textes empfunden wird. Ihre Befriedigung sucht die Frömmigkeit auch heute in den durch strenges Fasten vorbereiteten Feiern des Kultus und seinen noch täglich geschehenden Wundern. In der geistigen und unblutigen Latrue der Eucharistie erfährt sie eine Lebenswirkung, deren Voraussetzung die Menschwerdung Gottes als Eingehen in unsere Natur und die Anastasis als Überwindung des Todes; der Glaube wird hier zum Schauen. Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen und Ehrerbietung gegen das Evangelium, das Kreuz und die Bilder, Mildtätigkeit und Einhalten der kirchlichen Fasten sind die sonderlichen Merkzeichen der Frömmigkeit; priesterliche Weihe heiligen alle Beziehungen auch des bürgerlichen Lebens. „Bei der Fülle des Gottesdienstes ist es begreiflich, daß sich das Volk zum Teil auf Kosten der Priester entlastet hat.“ Aber auch diesem „ist des vorgeschriebenen Betens und Feierns zu viel, auch er begnügt sich, manche Akoluthie in der Kirche oder daheim bloß zu markieren“. In seiner Verwaltung der göttlichen Heilskräfte genießt der Priester Verehrung, mag auch sonst sein Ansehen unter einer gewissen Säkularisation des Volkes gelitten haben. — Eine geschlossene Einheit aber stellt die Hierarchie auch der Balkanhalbinsel nicht dar. Vielmehr haben die national bedingten staatlichen Bildungen zu einer

Reihe autokephaler Kirchen geführt, ja zu einer Spaltung zwischen der Bulgariens und Konstantinopels. Selbst in der Mönchsgemeinde des heiligen Berges drängt das nationale Moment sich hervor, doch auch dies entspricht dem Verwachsensein von Kirchentum und Volkstum. Das Ideal orthodoxer Frömmigkeit findet auf dem Athos noch heute seine Vertretung. Die Klöster mit Eigenbesitz freilich dienen zumeist als Versorgungsanstalt, aber in den Zönobien sucht der Mönch unter dem Schutz der Panagia nur der Sorge um seine Seele zu leben. Voll weiß er jedoch das Ideal erst durch den Bewohner der Skiten und noch mehr der Einsiedler verwirklicht, da dieser den Kampf mit den versuchlichen Mächten sogar allein durchzuführen vermag. Hat gleich der Einfluß der Kirche im modernen Leben Einbuße erlitten, so ist doch der Charakter der Frömmigkeit der alte geblieben.

V. Das griechisch-orthodoxe Christentum in Rußland (989 bis zur Gegenwart). Von Konstantinopel hat auch die russische Kirche, die heute als die Vertreterin griechisch-orthodoxen Christentums zu bezeichnen ist, ihr Christentum überkommen.

Schon 945 begegnen Christen unter der normannischen Gefolgschaft König Igors und gab es eine Kathedralkirche des hl. Elias in Kiew. Igors Witwe Olga war bereits Christin, als sie 957 (?) Konstantinopel besuchte. Doch erst ihr Enkel Wladimir wandte sich dem Christentum zu. Es geschah, als auch Polen und Ungarn christlich wurden und damit sich der Kultur erschlossen, und im Zusammenhang mit der Eroberung Chersons (Juli 989) und mit seiner Vermählung mit Anna, der Schwester der byzantinischen Kaiser, die seiner Hilfe bedurften. Sein Streben nach Aufrichtung eines wirklichen Staatswesens zeigen seine Städtegründungen, seine Befestigung der Grenze, vielleicht auch sein Versuch, die Todesstrafe durch ein Wergeld zu ersetzen. An die Spitze der russischen Kirche trat seit 991 ein von Konstantinopel gesandter Metropolit — seit etwa 1040 in Kiew — so gut wie ausschließlich ein Grieche; doch ward 1051 durch eine Synode ein geborener Russe Hilarion zum Metropoliten gewählt; seine berühmte Rede „Von der Gnade und dem Gesetz“ ist das älteste russische Literaturdenkmal, von hohem Schwung, aber im Stil spätgriechischer Rhetorik. Nur noch einmal wiederholte sich die selbständige Weihe (und zwar mit dem Haupt des Petrusjüngers Clemens) eines Russen zum Metropoliten. Die Bemühungen des Fürsten Andrej Bogoljubskij, seine Residenz Wladimir zu einer neuen Metropole zu machen, scheiterten. Aber mochten griechische Metropoliten auch dem Leben des russischen Volkes fremder als einheimische gegenüberstehen, so blieben sie doch davor bewahrt, in die fast ununterbrochenen Kämpfe der Fürsten untereinander hineingezogen zu werden. Sie bildeten ein dauerndes Element im Verhältnis zu den zufolge der eigentümlichen Erbfolgeordnung fast beständig wechselnden Herrschern. Aber nie haben sie versucht, poli-

Die Zeit
der Begründung
(989—1238).

tischen Einfluß zu gewinnen. — Die Bischöfe werden ohne kanonische Wahl von den Fürsten eingesetzt. Doch nimmt das Gericht über den Klerus die Kirche für sich in Anspruch. Die niedere Geistlichkeit, in der zumeist der Sohn vom Vater das Amt und die Anleitung dazu überkam, dürfte noch für lange die intellektuelle und sittliche Höhenlage des völlig ununterrichteten Volkes nur wenig überragt haben. Bei diesem aber war Heidnisches und Christliches unzertrennlich verbunden. Klöster gab es noch wenig; obenan stand das Höhlenkloster zu Kiew, dem geistiger Einfluß auf die Umgebung nicht fehlte, aber der doch beschränkt blieb. Nur die Religion, nicht die Kultur überkam Rußland von Byzanz. Wladimirs Sohn Jaroslaw ließ Söhne von Vornehmen und Geistlichen unterrichten, auch Bücher ins Russische übersetzen und abschreiben; ähnliche Bemühungen begegnen aber nur noch bei dessen Enkel Wladimir Monomach († 1125). Ein Mönch des Höhlenklosters, der Hebräisch, Griechisch und Lateinisch versteht, erscheint im Paterikon vom Teufel bestrickt. Geschrieben wurden in dieser Zeit nur einige Legenden, Mönchsbiographien, Predigten, Annalen, Schilderungen von Pilgerreisen nach Jerusalem. Dazu kam die Polemik gegen die Lateiner als arge Häretiker. Doch bestand noch nicht die spätere schroffe Scheidung vom Abendland. Die Hoffnungen Gregors VII. freilich, Kiew zu einem päpstlichen Lehen zu machen, waren eitel, und auch der Gegenpapst Clemens III. bemühte sich umsonst, die kirchliche Trennung zu beseitigen.

Seit der mongolischen Zeit bis zur Aufrichtung des Patriarchats (1238—1588).

Den Zusammenhang mit dem Abendland zerstörte die mongolische Invasion. Zwar suchte Rom gerade sie zur Ausdehnung seiner Herrschaft zu benutzen. Aber gegenüber Innocenz IV. erklärte der Großfürst Alexander, der Besieger der Schweden an der Newa, bei der Schrift und den ökumenischen Konzilen bleiben zu wollen. Daniel von Halicz nahm zwar die Königskrone „von Gott, von der Kirche der hl. Apostel und vom Stuhl des hl. Petrus und von seinem Vater dem Papst Innocenz“ (IV.) an, aber das Ausbleiben eines Kreuzheeres löste auch seine Beziehungen zu Rom. Desto stärker ward jetzt der Einfluß des Orients. Durch die Gunst der „goldenen Horde“ genoß die Kirche für ihren gesamten Besitz Steuerfreiheit und hatte sie ihre eigene Gerichtsbarkeit; auf ihrer Schmäherung oder Schädigung stand Todesstrafe. Jetzt erst gewinnt das religiöse Moment volle Bedeutung im Leben des russischen Volkes. Die Klöster mehren sich und wachsen; Einsiedeleien werden Zentren für die Christianisierung, so z. B. das Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergius bei Moskau. Nie aber wird der Versuch gemacht, die kirchliche Autorität der staatlichen überzuordnen. Vielmehr helfen die Metropolitcn, jetzt zumeist nationale Russen, an ihrem nunmehrigen wirklichen Sitz Moskau — rechtlich war es seit 1354 Wladimir — den dortigen Großfürsten, Männern von zäher Zielstrebigkeit und berechnender Unterwürfigkeit gegen die tatarischen Herrscher, „das russische Land zusammenzubringen“. Verhinderte schon der religiöse Gegensatz die Festigung der polnischen

Herrschaft in den ehemals russischen Gebieten Littauens und den Anschluß von Nowgorod und Pskow an dieses, — die Metropoliten haben auch direkt Bann und Interdikt im Dienst der Großfürsten gebraucht, und Synoden in deren Interesse gehalten (so zu Moskau 1448). Als der Metropolit Isidor, ein Grieche und eifriger Mitarbeiter an der Florentiner Union, zu Moskau des Papstes in der Liturgie gedachte (1441), beseitigte ihn kurzer Hand der Großfürst Wassilij. Dessen Sohn Iwan III. wußte sich völlig als Herrn auch der Kirche, zumal seit seiner Vermählung mit der paläologischen Prinzessin Sophie. Die Einheit, zu der nun Nationalität und Christentum zusammengewachsen, fand jetzt im Volksbewußtsein ihren Ausdruck in der Überzeugung von der unbeschränkten Gewalt des „Zaren“ seit Iwan IV. (1534—1584). Auflehnung gegen diesen ist Frevel am Glauben, und umgekehrt Abweichen von der Kirchenordnung Majestätsverbrechen. So wurde die auch die Kirche nicht verschonende Gewaltherrschaft eines Iwan IV. möglich, der entsetzliche Greuel mit einer zur Schau getragenen Frömmigkeit zu vereinigen wußte. Wirkliche Pflege erfuhr freilich das kirchliche Leben, während der Pope Silvester Iwans geistlicher Berater war. Das diesem Silvester zugeschriebene Werk Domostroj, „Ökonomie“, ein Haus- und Kirchenbuch, das aber gerade in den Abschnitten über das religiöse Leben schon älter ist, gewährt einen reichen Einblick in den Stand der Religion und Sittlichkeit im damaligen Rußland. Das gleiche tun die Bestimmungen der unter dem Einfluß Silvesters 1547—1551 gehaltenen Synoden (die „Hundertkapitelsynode“ 1551 wurde vom Zaren selbst eröffnet), sie zeigen aber eine fast noch ungebrochene Herrschaft heidnischen Aberglaubens und heidnischer Sitten. Gemahnt wird u. a., die Wohnungen mit Weihwasser zu besprengen, sie mit Heiligenbildern zu schmücken und diese durch häufige und tiefe Verbeugungen zu ehren, das Kreuz richtig zu schlagen, nicht zu schmatzen beim Abendmahl; den Bart sich zu schneiden ist unvergebbare Sünde. Der Gegensatz zu äußerlicher Frömmigkeit trug dem Griechen Maximus unter Iwan III. langjährige Klosterhaft ein, noch früher der vielleicht nur auf verinnerlichte Religiosität dringenden „Judensekte“ strenge Verfolgung. — Von Iwan IV. in seiner letzten Zeit (um 1582) mit Rom angeknüpfte Verhandlungen waren nicht ernst gemeint. Um so mehr schien in der „Zeit der Wirren“ der Erfolg Polens und damit des römischen Katholizismus gesichert. Hatte sich dieser doch soeben durch die Brester Union (1596) die orthodoxe Kirche Littauens geeint. Aber in Rußland scheiterte sein Streben an dem Widerstand des Patriarchen und des Sergiewschen Klosters und der Abneigung des russischen Volks.

Noch unter dem letzten Zaren aus Ruriks Hause wurde der Moskauer Metropolit Hiob zum Patriarchen erhoben (1589). Er erfuhr dadurch, obwohl schon längst tatsächlich unabhängig, eine Steigerung seines Ansehens. Vier Metropoliten und sechs Erzbischöfe, doch nur mit Ehrenvorrang traten ihm zur Seite. Zur Würde kam die Macht, als der Vater

Die russische Kirche unter Patriarchen (seit 1589).

des jugendlichen Zaren Michael, Philaret, einst zwangsweise zum Mönche geschoren, Patriarch wurde (1619); er war der wirkliche Regent und hieß „Großer Herr“ wie der Zar. Eine ähnliche Stellung errang vorübergehend sein dritter Nachfolger Nikon durch die Macht seiner Persönlichkeit. Patriarch durch die Gunst des Zaren, übernahm er doch die Würde nur gegen die Zusage der Selbständigkeit der Kirche, und er wußte diese zu behaupten. Es ist das einzige Mal in der Geschichte der russischen Kirche, daß die hierarchische Gewalt mit der zarischen rivalisierte. Zugleich sind die nur 6 Jahre des tatsächlichen Patriarchats Nikons bezeichnet durch seine Verbesserung der liturgischen Texte. Die Änderungen waren nicht tiefgreifende: einige Worte im Symbol, ein dreimaliges Halleluja bei der Messe statt des nur zweimaligen, die Wiedergabe des Namens Jesu mit Jisus statt Issus, eine andere Form des Kreuzschlagens und des Kreuzes. Trägt jedoch die Formel das Heil sakramental in sich, wie man überzeugt war, so ist ebenso die Fürsorge für ihre Korrektheit die höchste Pflicht, wie ihre unberechtigte Änderung der größte Frevel. Daher kann noch heute die liturgische Reform als die „Reformation“ der russischen Kirche gefeiert werden, daher aber auch die tiefe Erregung, die das russische Volk durchzitterte, als es von den Änderungen erfuhr. Die Kette, die die Gnaden vom Himmel auf die Erde leitete, schien durch das Preisgeben der überkommenen Form zerrissen, das Christentum vernichtet; es galt daher den Kampf und eventuell das Martyrium für den „alten Glauben“. Ohne Bischöfe und daher ohne die Möglichkeit, sich Priester zur Sakramentsverwaltung zu weihen, entschlossen sich die Konsequenten unter den „Altgläubigen“, die „Popenlosen“, nun auf alle Sakramente zu verzichten, die anderen behielten sich mit orthodoxen Überläufern. Sie alle aber waren überzeugt, daß die Kirche seit der Synode von 1666/67, die zwar den schon 1658 in Ungnade gefallenen Nikon abgesetzt, aber die liturgische Änderung bestätigt hatte, die des Antichristen sei.

Seit
den Reformen
Peters d. Gr.
(1682—1725)
und der
Einsetzung des
„heiligen Synod“
(1721).

Der Widerspruch der „Altgläubigen“ empfang reiche Nahrung durch die Reformen Peters. Rücksichtslos und durchgreifend hat er die russische Volkssitte, die als heilig galt, geändert; der Mehrheit seines Volkes erschien es wie Abfall vom Glauben. Die kirchliche Hierarchie freilich wagte keine ernstliche Widerrede. Eine solche auch für künftig unmöglich zu machen, ließ Peter erst den Patriarchenstuhl zwei Jahrzehnte unbesetzt, dann übertrug er (1721) die Leitung der Kirche einer beständigen Synode, dem „heiligen dirigierenden Synod“, bei welchem dem Vertreter des Staates nicht dem Namen aber der Sache nach das entscheidende Wort zusteht. Der Gehilfe Peters bei der kirchlichen Reform, der Erzbischof von Pskow Theophan Prokopowitsch, im Abendland gebildet, wurde der Begründer der neuen russischen Theologie, die eine Einwirkung des Protestantismus nicht verkennen ließ. Eine Reaktion brachte seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts den katholischen Charakter orthodoxen Christentums mehr zur Geltung, aber im Laufe der zweiten Hälfte ward man sich

des Zusammenhangs mit der protestantischen Theologie, abgesehen von der Sakramentslehre, wieder stärker bewußt. Namentlich in historischen und exegetischen Arbeiten ist man gegenwärtig bemüht, nicht hinter der abendländischen Wissenschaft zurückzubleiben; es darf hier an Gelehrte wie den 1900 verstorbenen Professor der St. Petersburger Geistlichen Akademie W. Bolotow erinnert werden, bei dem freilich das Philologische überwog. Im Volk selbst lebt ein gewisser Gegensatz gegen Rom, nicht gegen die nationale Religion der Deutschen, den Protestantismus; doch wird dieser kirchlich wegen seines Verständnisses der Sakramente als Rationalismus beurteilt.

Das russische Volksleben trägt ausgesprochen religiöses, freilich vielfach nicht christlich religiöses, Gepräge. Auch dem scheinbar religiös indifferenten Gebildeten ist die Orthodoxie ein Teil seines nationalen Bewußtseins, wie bei dem Volk die russische Nationalität in dem orthodoxen Bekenntnis ihre Weihe als die wahrhaft christliche besitzt. Die Frömmigkeit äußert sich vornehmlich in der Beteiligung an dem vom Klerus mit großer Würde und Feierlichkeit vollzogenen Kultus. Ohne das Einzelne der Liturgie und seine mystische Bedeutung zu verstehen, empfindet das Volk die heilige Handlung und wird durch sie in andachtsvolle Stimmung versetzt, es fällt ein mit dem „Herr, erbarme dich!“, bringt Wachskerzen dar, bekreuzigt sich, verneigt sich oder wirft sich zu Boden. Den Bildern des Erlösers, der Gottesmutter und der Heiligen — von Christus oftmals nur sehr undeutlich unterschieden — erweist es durch Kuß und Niederfallen die größte Verehrung; kein Haus, fast kein Zimmer ohne Heiligenbild, dem die erste Begrüßung gilt, da in ihm „Gott“ gegenwärtig ist. Unter den Bildern ragen die „nicht mit Händen gemachten“ oder vom Evangelisten Lucas gemalten hervor. Obenan stehen die der kasanschen, wladimirschen und iberischen Gottesmutter. Neben die Teilnahme am Kultus tritt als Erweis der Frömmigkeit das weit ausgedehnte und vom Volk zum Teil noch mit äußerster Enthaltksamkeit geübte Fasten und williges und unterschiedsloses Spenden von Almosen. Übung der Barmherzigkeit, ohne nach der Würdigkeit des Empfängers zu fragen — auch der Verbrecher heißt nur „der Unglückliche“ —, erscheint als die vorzüglichste Christentugend. Pilgerfahrten, während deren alle sonst erlaubten Dinge, selbst alle weltlichen Gedanken zu meiden sind, führen zu den heiligen Stätten Rußlands (z. B. Kiew, Sergiew, Solowetzk im Weißen Meer) oder auf den Athos und nach Jerusalem, wo der Himmel am nächsten. Der Mönch bewährt sich als „irdischer Engel“ durch leibliche und seelische Kasteiung und gottesdienstliche Übungen; Arbeit der Hände und des Geistes, Werke der Barmherzigkeit sind nicht seine eigentliche Aufgabe. Für den theologisch Gebildeten freilich bedeutet der Eintritt ins Kloster meist nur die Vorbereitung für eine höhere kirchliche Stellung, da zu einer solchen nur Glieder der „schwarzen“ Mönchsgeistlichkeit, nicht des „weißen“ verehelichten — aber nur in einmaliger Ehe, wer als Diakon

Die
Volksreligion.

verwitwet ist, rückt nie zum Priester auf — Weltklerus gelangen. Diesen letzteren bringt zumeist die Kargheit seiner Existenzmittel in eine untergeordnete soziale Stellung und Wertung, die eigentümlich kontrastiert mit seiner religiösen Qualifikation als Mittler aller göttlichen Gnaden und mit der Ehrfurcht vor ihm in seiner Verwaltung der Mysterien und in seinen Segen spendenden, allem Übel wehrenden Weihen.

Sektenwesen.

Bei dem Zurücktreten der sittlichen Unterweisung hinter das rituelle Handeln ist der sittliche Einfluß der Kirche auf das Leben des Volkes gering. Daher dessen Neigung, in der Sekte Befriedigung des religiösen Bedürfnisses zu suchen. Noch erhält sich — vornehmlich im Bauern- und einfachen Bürgerstand — das große Schisma des 17. Jahrhunderts, der „Raskol“, mit seiner unbedingten Verehrung des Vergangenen und Nationalen. Er verfügt über Reichtümer, hat auch Schulen, aber keine Wissenschaft. Die „Priesterlichen“, seit 1846 im Besitz einer Hierarchie, sind durch ein verschiedenes Verhältnis zum Staat und zur Staatskirche gespalten. Ungleich zahlreicher sind die Spaltungen unter den „Popenlosen“, zumeist wegen der Frage, ob es noch eine christliche Ehe gibt, oder ob jetzt jede Ehe Unzucht ist. Bei manchen unter ihnen muß noch heute der Neophyt sechs Wochen lang sich täglich 2000 Mal verneigen, und viel ward über die Buchstaben gestritten, die über dem Kreuz zu stehen haben. Und doch hat die Verwerfung jeder nicht schlechthin „korrekten“ Form zu Berührungen mit den „geistigen Christen“ geführt, die ohne jede Form Gott nur im Geist anbeten wollen, ohne Kirchen, Kapellen und Bilder. Zum Teil gehören diese „geistigen Christen“ offiziell zur Staatskirche. So die im Verborgenen weit verbreitete mystische Sekte der „Gottesmenschen“, die überzeugt sind, fortdauernd Menschwerdungen Gottes in ihrer Mitte zu erleben und deren Frömmigkeit sich in ekstatischen Tänzen kund gibt. Mystiker sind auch die Duchoborzen, „Geisteskämpfer“, die als eine Art Quäkertum mit radikaler Tendenz auf innere Offenbarung sich gründen, sie selbst ebenso Kinder Gottes wie Jesus. Dagegen bilden Schriftverlesung, Gebet und Psalmensingen den Gottesdienst der sittlich hochstehenden Molokanen. Dürften bei den Duchoborzen Zusammenhänge mit den Bogomilen vorliegen, so bestehen bei den Molokanen in der Wertung der Schrift Berührungen mit dem Protestantismus. Eine nachweisliche Abhängigkeit von diesem besteht beim „Stundismus“. Aber auch dieser hat vielfach einen mystischen und antiritualistischen Charakter angenommen und ist schon in einigen Zweigen seiner Entwicklungsstufen vom Duchoborzentum kaum zu unterscheiden. Auch die Opposition gegen die Orthodoxie trägt die Züge orientalischen Christentums, bewährt aber wie dieses und in vorzüglicher Weise auch die Fähigkeit, um des Glaubens willen zu leiden.

Literatur.

Für das Verständnis griechisch-orthodoxen Christentums haben, nach dem Vorgang von HEINECCIUS in älterer, von W. GASS in neuerer Zeit, A. HARNACK und F. KATTENBUSCH den wertvollsten Beitrag geliefert. Sie haben gezeigt, wie der Grundgedanke griechischen Christentums der ist, daß wir durch die Einigung unserer Natur mit der göttlichen in der Menschwerdung Gottes zur vollen Gotteserkenntnis gelangt und zur Unvergänglichkeit erhoben sind. Die rechte Erkenntnis Gottes und des Geheimnisses der Erlösung wird so der gegenwärtige Besitz des Christen, während der eigentliche Heilsgenuß ein zukünftiger und nur anfangsweise in den Mysterien des Kultus und in dem überirdischen Leben des Mönches vorhanden ist. So erklärt sich ebenso das hohe dogmatische Interesse der griechischen Kirche, wie daß dies hernach von dem kultischen verschlungen wird.

Quellenkunde: BARDENHEWER, *Patrologie*² (1901). A. EHRHARDT in KRUMBACHER, *Gesch. der byzantinischen Literatur*² (1897). PHIL. MEYER, *Die theol. Literatur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert* (1899). E. LE GRAND, *Bibliographie Hellénique* (3 Bände über das 16. Jahrh. [1885 ff.], 4 Bände über das 17. [1894 ff.]).

Konfessionskunde: J. M. HEINECCIUS, *Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche*, 3 Tle. (1711). GASS, *Symbolik der griech. Kirche* (1872). KATTENBUSCH, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I: Die orthodox-anatolische Kirche* (1892) und „*Orientalische Kirche*“ in der *Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche*³ XIV, 436 ff. F. LOOFS, *Symbolik oder christl. Konfessionskunde I* (1902).

Für Rußland: LEROY-BEAULIEU, *Das Reich des Zaren und die Russen*, 3 Bde. (übers. 1884—90).

Dogmengeschichte: THOMASIVS-BONWETSCH² (1886), A. HARNACK³ (1894), F. LOOFS³ (1893), SEEBERG I (1895).

Christliches Leben: G. UHLHORN, *Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche* (1882). MÖLLER-V. SCHUBERT, *Kirchengeschichte I* (1902). v. ZEJSCHWITZ, *Geschichte d. Katechetik* (1863). V. SCHULTZE, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums II* (1892). E. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* (1904).

Mönchtum: O. ZÖCKLER, *Askese und Mönchtum* (1897). A. HARNACK, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*⁵ (1901). GRÜTZMACHER, *Pachomius und das älteste Klosterleben* (1896). J. LEIPOLDT, *Schenuite von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums* (1903). H. USENER, *Der hl. Theodosius, Schriften des Theodoros und Kyrillos* (1890). A. EHRHARDT, *Das griechische Kloster Mar-Saba in Palästina, seine Geschichte und seine literarischen Denkmäler* (*Römische Quartalschrift* 1893). R. RAABE, *Petrus der Iberer* (1895).

Byzantinisches Christentum: 1. Seit Justinian und im Zeitalter der Bilderstreitigkeiten. A. EHRHARDT und H. GELZER bei K. KRUMBACHER a. a. O. G. F. HERZBERG, *Gesch. Griechenlands* (1876 ff.) u. *Gesch. der Byzantiner und des osmanischen Reichs* (1883). K. SCHWARTZLOSE, *Der Bilderstreit* (1890). W. NISSEN, *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreich bis zum Ende des 9. Jahrhunderts* (1897). — 2. Seit Photius. GREGOROVIVS, *Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter* (1889). W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz* (1903). K. HOLL, *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum* (1898).

PHIL. MEYER, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster (1894). W. GASS, Beiträge zur kirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte des griechischen Mittelalters (1844, 1847). Die Mystik des Nikolaus Kabasilas 1849. F. KATTENBUSCH in der oben genannten Realenzyklopädie³ XIII, 612 ff. (Mystagogische Theologie). XV, 374 ff. (Photius). — 3. Seit dem Fall Konstantinopels. PHIL. MEYER in Zeitschr. f. Kirchengesch. 1890 und in der Realenzyklop. V 588 ff., XI 682 ff., XIV 62 f. GELZER, Geistliches und Weltliches aus dem türkischen Orient (1900) und: Vom heiligen Berge und aus Mazedonien (1904). E. v. D. GOLTZ, Reisebilder aus dem griechisch-türkischen Orient (1902). BETH, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer (1902). A. SCHMIDTKE, Das Klosterland des Athos (1903). DIONYSIOS KYRIAKOS, Geschichte der orientalischen Kirchen von 1453—1898, deutsch von E. RAUSCH (1902).

Russische Kirche. Bearbeitungen ihrer Geschichte von MAKARIJ² (12 Bände) und GOLUBINSKIJ² (3 Bände 1901 f.), keine vollständig, beide russisch. TH. SCHIEMANN, Geschichte Rußlands in Onckens Allgemeiner Geschichte in Einzeldarstellungen (1886 f.) L. K. GOETZ, Das Kiewer Höhlenklöster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands (1904). A. BRÜCKNER, Iwan Possoschkow (1878). W. PALMER, The patriarch (Nikon) and the Tsar (1871 f.). WALLACE, Rußland (1878). GOGOL, Betrachtungen über die göttliche Liturgie, deutsch bei A. VON MALTZEW, Liturgikon (1902). POBEDONOSZEW, Streitfragen der Gegenwart³ (1897). L. TOLSTOJS Volkserzählungen, auch einige Erzählungen DOSTOJEWSKIJS, eröffnen einen vorzüglichen Einblick in russisches Christentum, die Petscherskij-Meljnukows in das russischer Sekten; über diese vgl. auch BONWETSCH in der Realenzyklop.³ XVI s. v. Raskolniken.

Zu S. 163 ob. s. GREGOROVIVS, Athenais² (1882).

Zu S. 164. GREGOR v. NYSSA, Orat. de deitate fil. et sp. s.: „Alles in der Stadt ist voll von solchen, die über die unbegreiflichen Dinge dogmatisieren: die Straßen, die Märkte, — die Kleidertrödler, die an den Wechseltischen Sitzenden, die mit Eßwaren Handelnden. Wenn du einen fragst, wie viel Obolen es beträgt, dogmatisiert er dir etwas vor über Gezeugtsein und Ungezeugtsein. Wenn du nach dem Preise des Brotes fragst, antwortet er dir: 'Der Vater ist größer als der Sohn und der Sohn ist dem Vater subordiniert'. Wenn du fragst: 'Ist das Bad schon fertig', antwortet er dir: 'Der Sohn Gottes ist aus nichts geschaffen'.“

Zu S. 173 vgl. HOLL, Die kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter in Zeitschr. für Theologie und Kirche (1901).

CHRISTENTUM UND KIRCHE WESTEUROPAS IM MITTELALTER.

VON
KARL MÜLLER.

Einleitung. Wie in der Kultur des römischen Weltreichs die Kirche ein mächtiger Faktor geworden ist, haben die vorangehenden Abschnitte gezeigt. Die Kirche hatte die heidnische Kultur in sich aufgenommen und entwickelte sich so zu einem Gebilde, das weit über die bloße Organisation religiöser Zwecke hinausreichte. Dadurch wurde sie das hauptsächlichste Band, das unsere Gegenwart mit der Antike verbindet, auf keinem Gebiete mehr als auf dem der religiösen Kultur. Nicht nur erscheint im modernen Katholizismus neben allen christlichen Gedanken auch die Fortsetzung der antiken Religion und des antiken Reichsgedankens, sondern auch im Protestantismus leben noch trotz aller ungeheueren Wandlungen die Probleme, die die lateinisch christliche Religiosität vom 2. Jahrhundert an beschäftigt haben, und die Elemente, mit denen man damals und vollends vom 4. Jahrhundert an versucht hat, sie zu lösen. Der nachfolgende Abschnitt soll zeigen, wie sich aus dem römischen Reich und seiner Kirche die römische Kirche gebildet und in welchem Zustand sie die Schwelle der neuen Zeit betreten hat.

I. Lösung der westlichen Kirche von der östlichen. Von der Kirche Westeuropas als einer in sich geschlossenen Größe neben der des Ostens hat man jahrhundertlang nicht sprechen können. Die katholische Kirche fühlte sich in der ganzen Welt als eine Einheit. Fast alle offiziellen Einrichtungen, vom Dogma bis zur Verfassung, entwickelten sich gemeinsam und in lebendigem Austausch. In besonderem Sinn aber bildete die Kirche des römischen Reichs eine Einheit. Ja die Kirche hat ihre äußere Einheit im strengen Sinn nur durch das Reich gewonnen und behauptet, und über dessen Grenzen hinaus sind immer nur dünne Verbindungsäden gegangen.

Dennoch gewinnt jeder Teil sehr früh fast auf allen Gebieten, vorzüglich aber in der Religiosität und der Theologie, seine Eigenart. Sie weist

schließlich immer wieder auf die Verschiedenheit der Rasse wie der allgemeinen Kultur der herrschenden Nationen, Römer und Griechen, zurück. Aber auch die verschiedene politische Entwicklung der beiden Reichshälften kommt in Betracht, vor allem vom 5. Jahrhundert an, wo der Westen der germanischen Eroberung und Besiedelung aller seiner Provinzen preisgegeben war und die Verbindung mit dem Osten immer dünner wurde. In dieser Zeit, da das Reich im Westen auseinanderbrach, wurde die innere Einheit der westlichen Kirchen immer bedeutender. Während die Kirchen des Ostens erst vom 4. Jahrhundert an wesentlich durch das Reich ihren besonderen Zusammenhang bekamen und zunächst doch immer mehrere große Metropolen nebeneinander blieben, hatte sich im Abendland Rom von Anfang an zur einzigen maßgebenden Hauptkirche emporgearbeitet, so daß es dem vielfach zerrissenen Osten gegenüber fast immer geschlossen dastand. Erst als nach den Eroberungen des Islam und der Lostrennung der monophysitischen und nestorianischen Kirchen Konstantinopel die einzige große Metropole der griechischen Reichskirche und ihrer slawischen Töchter wurde, hing nach alter kirchlicher Sitte die Gemeinschaft der beiden Kirchenhälften an den Beziehungen der beiden Vororte. Riß nunmehr der Faden zwischen ihnen ab, so brach die Kirchengemeinschaft zwischen Osten und Westen überhaupt entzwei. Und so geschah es, als nach manchen Vorspielen um die Mitte des 11. Jahrhunderts die ganze Erbitterung der längst verfeindeten Kirchenhälften in einer literarischen Fehde ausbrach, politische Gegensätze sich einmischten und Papst Leo IX. schließlich am 16. Juli 1054 den Bann über den Patriarchen von Konstantinopel verhängte. Zwar wurden die Beziehungen zeitweise wieder hergestellt. Aber als das Abendland 1204—61 mit allen Mitteln der Gewalt Reich und Kirche von Byzanz der lateinischen Rasse und Papstkirche unterwarf, da erwuchs vollends jener unversöhnliche Haß der Griechen gegen die Lateiner, an dem später, besonders 1274 und 1439, alle Versuche scheiterten, beide Kirchen wieder zu vereinigen, d. h. die östliche dem Dogma und Papsttum des Westens friedlich zu unterwerfen.

Stand zur Zeit
Konstantins
d. Gr.
(314—337).

II. Ausbreitung der lateinischen Kirche. Als Konstantin 314 die Regierung des Abendlandes übernahm, war das Christentum jedenfalls in Rom, dem südlichen Mittel- sowie in Unteritalien, an der Südküste Galliens, in Africa proconsularis und Numidien in erheblicher Stärke verbreitet. In Pannonien und Dalmatien, den lateinischen Provinzen zwischen dem mittleren Lauf der Donau und dem Adriatischen Meer, im nördlichen Mittel- und im östlichen Oberitalien, in den westlichen Provinzen Nordafrikas, Mauretanien und Tingitanien, war es wesentlich schwächer. Im westlichen Oberitalien, in den Alpenländern, im mittleren und nördlichen Gallien und den germanischen Grenzgebieten sowie in Britannien bestanden wohl nur Anfänge und waren ohne Zweifel weite Gebiete noch unberührt.

Trotz der staatlichen Maßregeln, die schon unter Konstantin und seinen Söhnen und dann wieder seit Gratian und Theodosius gegen die alte Religion unternommen wurden (s. oben S. 156 ff.), ging das Heidentum nur langsam vollends unter. Nicht bloß in der neuplatonischen Mystik als idealisierte Religion der geistigen Aristokratie, sondern auch als ausgesprochene Anhänglichkeit an die alten Götter und ihre verpönten Kulte bestand es in den Städten Italiens, namentlich in Rom selbst, in denen der afrikanischen wie der nördlichen Provinzen bis ins 5. Jahrhundert fort, auf dem platten Land noch länger, vielfach selbst in geschlossenen Massen. Die barbarische, nicht romanisierte Bevölkerung, die Berbern Nordafrikas wie die Iberer Spaniens, die Kelten Galliens und Britanniens sowie die Germanen blieben bis zum Untergang des Reichs von der neuen Religion der Hauptmasse nach unberührt. So lange ist das Christentum die Religion der Römer und Romanen und damit vor allem der Städte geblieben.

Entwicklung
bis zum Ende
des römischen
Reiches.

Unter den germanischen Völkern ist vom Christentum zunächst, etwa im Anfang des zweiten Drittels des 4. Jahrhunderts, die westliche Hälfte des ostgermanischen Gotenstamms erreicht worden, der von der unteren Donau an am West- und Nordrand des Schwarzen Meeres saß. Weil damals im Reiche die arianische und halbarianische Partei herrschte, der spätere Umschwung der kaiserlichen Kirchenpolitik aber die Goten nicht mehr berührte, so blieben Bekenntnis und Kirchenwesen der Goten „arianisch“ und gingen in dieser Form auch auf die verwandten Stämme der Ostgoten, Heruler, Vandalen sowie der Sueven über. Wie durch Rasse und bäuerliche Kultur, so hielten sich diese Stämme wesentlich auch durch ihre Religion in ihren neuen Sitzen, in Spanien, Gallien, Italien, den östlichen Alpen- und Donauprovinzen dem katholischen Romanentum der Städte gegenüber fremd und unvermischt. Als aber die salischen Franken, die vom Niederrhein her in das Herz Galliens eingedrungen waren, unter ihrem jungen König Chlodowech 496 in die katholische Kirche eintraten, da füllte sich in ihrem Bereich auch das platte Land mit katholischen Christen fremder Rasse, und schon die politische Gefahr einer Verbindung zwischen den romanischen und fränkischen Katholiken gegen die arianischen Herrscher zwang die Burgunder (516 ff.) und Westgoten (586 ff.) der katholischen Kirche beizutreten. Und mit der Vernichtung der Vandalen (534) und Ostgoten (552 f.), sowie der allmählichen Katholisierung der Langobarden verschwand der Arianismus vollends ganz und wurde der Katholizismus die einzige Form des Christentums im Westen. Mit der kirchlichen Scheidewand aber fiel auch die nationale. Mit Ausnahme der alten fränkischen Kernlande im Nordosten Galliens wurden die Germanen Spaniens, Galliens, Italiens rasch romanisiert. Und da die Hauptmasse auch der spanischen Iberer und der gallischen Kelten, wohl meist unter den Schrecken der Völkerwanderung und unter der germanischen Herrschaft, christianisiert und romanisiert worden waren, so wurden vom Ende des

Ostgermanen
und Franken.

6. Jahrhunderts an im europäischen festländischen Gebiet des ehemaligen Westreichs Religion und Rasse im wesentlichen einheitlich. Nur bei den Basken des nördlichen Spaniens und südwestlichen Galliens, sowie bei den Kelten der gallischen Armorika (Bretagne) und der britischen Inseln blieb auch unter dem Christentum die alte Sprache und Nationalität erhalten.

Die britischen Inseln.

Auf den britischen Inseln war in der südlichen Hälfte Britanniens das Christentum in den römischen Städten begründet worden und dann auch in die kelto-romanische Bevölkerung eingedrungen. Als diese dann aber durch die Angelsachsen in die Gebirgslandschaften der westlichen Halbinseln zurückgedrängt wurde, verlor sich die romanische Beimischung rasch und trat das keltische Element wieder rein hervor. In Irland aber, wo das Christentum zuerst, von Britannien aus, im Südosten Fuß gefaßt hatte, sowie in Schottland, wohin es durch irische Mönche gekommen war, hat die Verbindung von Christentum und unvermischem Keltentum dem ganzen Kirchenwesen seine Eigentümlichkeit gegeben.

Die Angelsachsen und die deutschen Stämme.

Aber daneben erhob sich im Bereich der ehemaligen römischen Provinz Britannien das rein germanische Kirchenwesen der Angelsachsen, eine unmittelbare Schöpfung des Papstes Gregors d. Gr., der 596 den römischen Propst Augustinus dorthin zur Mission geschickt hatte. Und von hier aus hat dann Wynfrith-Bonifatius 718—755 im inneren Deutschland das Christentum der Bayern, Thüringen, Hessen und Alamannen, das durch altrömische, iro-schottische und fränkische Einwirkungen entstanden, aber immer zersplittert und wenig entwickelt geblieben war, mit Hilfe der karolingischen Hausmeier nach angelsächsisch-römischem Vorbild organisiert und so der lateinischen Kirche zur Herrschaft verholfen. Karl der Große endlich (768—814) hat bei den bisher unabhängigen Stämmen der Friesen und Sachsen die Bekehrung erzwungen und damit auch den Rest der westgermanischen Stämme der Kirche zugeführt.

Karls d. Gr. kirchliche Missionspolitik.

Karl hat aber auch die Politik begründet, die von den Nord- und Ostgrenzen des fränkischen Reichs aus die Mission durch Kirchen und Klöster in die Nachbarländer vorschob, im Südosten in die östlichen Alpenländer und das Gebiet der mittleren Donau, weiter nördlich in die Länder jenseits des Böhmerwaldes, der Saale, Elbe, Eider und Ostsee. Die Art dieser Mission ist in der fränkischen wie nachher der sächsischen Zeit immer dieselbe geblieben. Wesentlich politisch gedacht soll sie die Grenzen sichern, die Nachbarländer der fränkischen oder deutschen Herrschaft erschließen, Ansiedlern aus dem Reich den Boden bereiten und einen festen Rückhalt geben, die wilden Heiden zähmen und den christlichen Ansiedlern gefügig machen und so überall mit dem Christentum zugleich die Reichskirche und das Reich selbst zur Herrschaft bringen.

Ausbreitung im Norden und Nordosten Europas.

So wurden in den nächsten Jahrhunderten überall im Osten und Norden jenseits des Reichs Christentum und Kirche begründet. In Steiermark, Kärnten und Krain geschah es zumeist durch christliche Ansiedler aus Bayern, die die slawischen Einwohner in die Kirche

nachzogen. Im äußersten Südosten wurden die slawischen Kroaten, die schon im 7. Jahrhundert christianisiert waren, im 9. Jahrhundert unter fränkische Oberhoheit und damit in die Gemeinschaft der westlichen Kirche gebracht. Bei den Ungarn führte Herzog Geisa (972—997) das Christentum unter Leitung der bayrischen Kirche zum Sieg. Unter den Tschechen Böhmens und Mährens drang es seit dem 9. Jahrhundert von Süddeutschland aus durch. In Polen führte Herzog Mieceslaw seit 966 das Christentum von oben herab durch. In den nördlichen Slawenländern aber begründete nach langen und schweren Mißerfolgen endlich die deutsche Eroberung und Besiedelung die Kirche: in Meißen und der Lausitz, in Brandenburg, Mecklenburg und Pommern seit dem 12. Jahrhundert, in Preußen, Livland, Kurland und Estland seit dem 13. Jahrhundert. Im nördlichen Litauen gab 1386 die Heirat König Jagiellos mit der Polenkönigin Hedwig den Ausschlag. In den skandinavischen Reichen entschied die Taufe der Könige Harald Blauzahns von Dänemark (965), Olaf Tryggvessons von Norwegen (995) und Olaf Schoßkönigs von Schweden (1008). Und endlich wurzelte im 14. Jahrhundert von Schweden aus auch in Finnland das Christentum fest. Zur selben Zeit ergriff mit der polnischen Besiedelung die lateinische Kirche auch von einem guten Teil Galiziens und Wolhyniens Besitz, die früher dem russischen Reich und darum der östlichen Kirche angehört hatten.

Inzwischen hatte aber die lateinische Kirche im Süden und Westen mit dem Islam wie mit der griechischen Kirche schwere Kämpfe um ihre Existenz zu führen gehabt. Im nordwestlichen Afrika ist sie durch die arabische Eroberung fast völlig untergegangen. In Spanien dagegen hat sie sich auch unter muslimischer Herrschaft erhalten und in jahrhundertelangen Kämpfen, zuletzt durch die Eroberung des Reichs von Granada (1492) ihre alten Grenzen am westlichen Rand des Mittelländischen Meeres und am Atlantischen Ozean wiedergewonnen.

Verlust und Gewinn im Westen, Süden und Südosten Europas.

Auch im Verhältnis zur östlichen Kirche standen endgültiger Verlust und Wiedereroberung nebeneinander. Die Balkanhalbinsel, die seit Ende des 4. Jahrhunderts kirchlich unter Rom gestanden hatte, und das südliche Italien, Sizilien, Kalabrien und Apulien, wurde im ersten Bilderstreit, als der scharfe Konflikt zwischen Kaiser und Papst ausbrach, 732 durch Kaiser Leo den Isaurier unter Konstantinopel gestellt, und nur Süditalien wurde dem Papst im 11. Jahrhundert durch die Normannen aus den Händen der Griechen und Araber zurückerobert.

Der große Gedanke Gregors VII. (1073—85), den ganzen byzantinischen und muslimischen Osten der lateinischen Christenheit als der einzig legitimen Fortsetzung der alten Kirche zurückzuerobern, ist in den Kreuzzügen nur in sehr bescheidenem Umfang und nur für kurze Zeit verwirklicht worden. In den lateinischen Fürstentümern, Herrschaften und Kolonien Syriens und Palästinas, Griechenlands und der Küsten des Schwarzen Meeres gehörten nur die geborenen Abendländer der lateinischen

Kirche an. Die einheimische Bevölkerung blieb abgesondert und feindselig. Und im Lauf der Zeit, bis zum Ende des Mittelalters, sind alle diese Gebilde wieder verschwunden. Auch die Unionen mit den Kirchen Rußlands und des südlichen Litauens (1439 ff.) wie mit den kleineren Kirchen der Balkanhalbinsel und der innerasiatischen Länder hatten kein oder kein dauerndes Ergebnis. Und die Missionen, die von den Bettelorden seit dem 13. Jahrhundert in den Gebieten des Islam sowie nach Indien, China und der Tatarei, zum Teil mit erheblichem Erfolg, unternommen worden waren, sind noch vor dem Ende des Mittelalters fast spurlos untergegangen.

Grenze am Ende
des Mittelalters.

So blieb die Kirche Westeuropas durch das ganze Mittelalter hindurch im wesentlichen auf die Hauptmasse Europas beschränkt. Ihre Grenze gegen die östliche Kirche lief vom Warangerfjord südlich zum Ladogasee und östlichen Ende des finnischen Busens, dann an der Narwa aufwärts, ließ das Deutschordensgebiet, das nordwestliche Litauen, Wolhynien und Galizien westlich, zog sich dann um die Karpathen herum an der mittleren Donau hin, die Sau und Una hinauf den Dinarischen Alpen entlang und mündete in einem schmalen Küstenstreifen an der dalmatinischen Küste etwas nordwestlich von Scutari, so daß sie von Wolhynien ab im wesentlichen mit der gegenwärtigen Grenze der österreichisch-ungarischen Monarchie zusammenfiel. Es sind die Grenzen, die noch heute bestehen.

Entstehung
der Provinzial-
verfassung.

III. Die Einheit der lateinischen Kirche. Die Einheit der ganzen katholischen Kirche war schon vor Konstantin durch das Bewußtsein der inneren und äußeren Zusammengehörigkeit und den ausgedehnten Verkehr der Gemeinden untereinander begründet worden. Aber eine einheitliche, gleichmäßig über das Reich verbreitete Organisation gab es am Anfang des 4. Jahrhunderts noch nicht. Einzelne geographische Gruppen hatten sich gebildet, in denen alte große Kirchen eine besondere Autorität ausübten. Aber erst seit Konstantin dem Großen verfolgten die Kaiser wie die kirchlichen Instanzen selbst das Ziel, über die ganze Reichskirche ein Netz der Organisation zu breiten, in der die Freiheit und Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden zugunsten der Allgemeinheit eingeschränkt, Rechte und Pflichten der einzelnen Stufen aber immer schärfer bestimmt und so eine feste Gliederung des Ganzen, ein verfassungsmäßiger Aufbau und Zusammenhalt der einzelnen Stufen erreicht werden sollte. Schon auf dem ersten Reichskonzil von Nicäa 325 wurde verfügt, daß künftig in jeder Provinz des Reiches die Bischöfe jährlich zu Synoden zusammentreten sollten, um die erledigten bischöflichen Kirchen zu besetzen und über die kirchlichen Strafsachen zu richten. Obwohl diese Synoden in Wirklichkeit nicht so regelmäßig zustande kamen, wie in Aussicht genommen war, so blieb doch von da an die Organisation kirchlicher Provinzen im Anschluß an das Reich Tat-

sache: die erste von der Kirche selbst eingerichtete Stufe der Gesamtverfassung war erreicht. Der Bischof der Provinzialhauptstadt, der zunächst nur bei der Bischofswahl ein Vorzugsrecht vor den anderen Bischöfen erhalten hatte, trat bald als Metropolit an die Spitze der Provinzialkirche.

Aber diese Organisation der Provinzen ist zunächst nur im Osten allgemein durchgedrungen. Im Westen hatten bisher nur in Afrika Vorstufen dafür bestanden; im Norden des Mittelländischen Meeres breitete sie sich erst seit Ende des 4. Jahrhunderts aus, und die Zeit bis zum Untergang des Reichs hat nicht ausgereicht, um sie in allen Provinzen durchzuführen. In Italien war die alte Obergewalt des römischen Bischofs schon zu fest; nur im Norden konnten sich am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts die Metropolen Mailand, Ravenna und Aquileja bilden. In anderen Provinzen standen ältere Vorrechte oder neuere ehrgeizige Bestrebungen auswärtiger benachbarter Kirchen sowie die mangelhafte kirchliche Entwicklung einer Anzahl von Provinzen im Weg. Indessen war damit doch erreicht, daß die Provinzialverfassung auch im Westen als ein festes Stück kirchlicher Ordnung in die romanisch-germanische Zeit hinüberging.

Daß am Anfang des 4. Jahrhunderts der Bischof der Herr seiner Gemeinde und ihres Klerus war, ist schon erwähnt (s. oben S. 148). Die Diözesanverfassung aber, d. h. die Herrschaft des Bischofs über die Kleriker des gesamten politischen Landkreises (dioecesis) der Stadt, wie sie sich im Osten seit dem 4. Jahrhundert entwickelte, ist im Westen zunächst einfach darum nicht durchgedrungen, weil die Landkreise zu wenig christianisiert waren. Erst später, im Norden insbesondere mit dem Eintritt der Germanen, wurde der Stadtkreis oder der germanische und keltische Gau auch kirchlich zu einer Einheit unter dem Bischof, und in den neu gewonnenen Ländern wurde dann überall sofort die Diözese die Grundlage der kirchlichen Organisation. Sie ist es in der katholischen Kirche bis heute geblieben, und auch in der großen Ungleichheit der Diözesen wirken die alten Verhältnisse nach. Daß die Bistümer Italiens und z. B. des südlichen Frankreichs im Verhältnis namentlich zu denen Deutschlands und der östlichen Länder klein und dicht gesät sind, hat seinen Grund darin, daß in den Bistümern Italiens noch heute die alten Stadtgebiete des römischen Reichs erhalten sind, während in dem dünn bevölkerten und noch nicht einmal ganz christianisierten Deutschland nur wenig Bischöfe nötig waren.

Noch an einem zweiten Punkt war die innere Verbindung mit dem Reich von höchster Bedeutung für die Entwicklung der kirchlichen Einheit. Vor Konstantin hatte die Kirche nur moralische Mittel gehabt, um ihre Einheit gegen Ketzerei und Schisma zu behaupten. Sie aber versagten, sobald unter den verwickelteren Verhältnissen der neuen Zeit durch die großen dogmatischen und disziplinaren Gegensätze die Leidenschaften erregt wurden. Jetzt drohte die Kirche wirklich in eine immer

Diözesan-
verfassung.

Staatliche
Unterdrückung
der kirchlichen
Spaltungen.

größere Anzahl von Gruppen auseinanderzubrechen, die in Fehde und Haß einander gegenüberstanden. Da hat nun eben das Reich die Einheit erzwungen. Es hat zwar zunächst unter Konstantin und seinen Söhnen die Verwirrung nur gemehrt, aber schließlich, vor allem seit Theodosius dem Großen (379/395), doch die Alleinherrschaft der Richtung, die von ihm allein als orthodox anerkannt wurde, durchgesetzt und den anderen mit allen Mitteln das Leben erschwert oder ausgeblasen und neue Abweichungen im Keime unterdrückt. Die Kirche wurde dadurch selbst ein Teil des Staates, ihr Dogma Staatsordnung, ihre Kanones ein Teil des öffentlichen Rechts, die Kaiser ihre obersten Richter und Gesetzgeber.

Die Kirche und
die Gesellschaft
des Reichs.

Zugleich aber wurde durch das Reich die Stellung der Kirche und des Klerus in der bürgerlichen Gesellschaft immer fester. Der Bischof wurde der Anwalt der christlichen Bevölkerung dem Despotismus der Bureaukratie gegenüber. Er wurde durch das rasche Anwachsen des kirchlichen Vermögens in den Stand gesetzt, die Nöte zu lindern, die mit jedem Geschlechte höher stiegen und vom Staate nicht mehr gehoben werden konnten. Er erhielt schon von Konstantin ein privilegiertes Schiedsgericht, vor dem die korrupten staatlichen Gerichte bald in den Hintergrund traten und durch das die Hierarchie in immer engere Berührung mit dem Volksleben kam. Die Kirche bekam auch im Westen immer mehr die Bedeutung einer zweiten Organisation der römischen Gesellschaft. Und als das Reich zusammenbrach, trat sie an seine Stelle, wurden die Bischöfe von selbst auch die politischen Häupter und Vertreter des Römertums, die die Abwehr der Barbaren und die Gemeinschaft der Hilfe gegen sie organisierten.

Die römischen
Bischöfe vom
Ende des 4. Jahr-
hunderts an.

An die Spitze dieser Hierarchie aber, als ihr Einheitspunkt, trat nun mehr und mehr der römische Bischof. Daß ihm die erste Stellung in der Kirche und eine einzigartige Autorität zukomme, stand im Westen längst fest. Aber am Ende des 4. Jahrhunderts nahm die Politik der römischen Bischöfe, die diese Autorität in eine rechtlich begründete Herrschaft umzusetzen suchte, einen ganz neuen Aufschwung, und zumal bei den entlegeneren, von den Barbaren bedrängten, isolierten und anschußbedürftigen Kirchen des Westens gelang es ihnen mehr und mehr, sich zu einer höchsten und letzten kirchlichen Instanz über den Bischöfen und Metropolitane zu erheben und die oberste Gesetzgebungs-, Aufsichts- und Gerichtsgewalt zu erlangen. Leo der Große (440—461) hat schließlich in allen Provinzen Gehorsam gefunden. Die alten Überlieferungen und neuen Satzungen Roms drangen in den Provinzen durch und halfen das kirchliche Recht, die kirchliche Sitte uniformieren. Die arianisch-germanischen Herrscher hinderten den römischen Einfluß in den katholischen Kirchen ihrer Reiche kaum. Niemals vorher war die abendländische Kirche so gleichförmig, so einheitlich gewesen wie jetzt, da sie als Erbin des Reichs, seiner Organisation und Kultur zugleich an

seine Stelle trat und mit der lateinischen Bevölkerung des Westens zusammenfiel.

Damals wurden in gewissem Sinn, nur freilich aus ihrer religiösen Idealität herabgezogen und veräußerlicht, zum erstenmal die Gedanken verwirklicht, die nicht lange vorher der größte Lehrer des kirchlichen Abendlandes, Augustin, in seinem Buch „Von der Gottesstadt“ (De civitate Dei, zwischen 413 und 426) ausgeführt hatte: Die Kirche als die große Gemeinschaft himmlischen Ursprungs, aber weitester irdischer Geschichte, das Band der Zeit und Ewigkeit, die Einheit, zu der alle Menschen und Völker berufen sind, der himmlische Raum auf Erden, in dem die einzelnen wie die Völker gesammelt und geborgen werden, die Stätte, da die göttlichen Gnaden gespendet werden, und das Ziel, dem alle geschichtliche Arbeit der Einzelnen wie der natürlichen Gemeinschaften gelten soll. Wie jener Zustand noch heute in der Stimmung der katholischen Welt nachwirkt, so sind auch diese Gedanken Augustins durch alle Jahrhunderte hindurch der Leitstern der katholisch-kirchlichen Arbeit und Politik geblieben.

Augustins
De civitate Dei.

Mit dem Eintritt der Germanen und weiterhin der Slawen und Ungarn in die Kirche wurde die natürliche Grundlage dieser Einheit zerstört. Das Reich sowie die Gleichartigkeit und Geschlossenheit der herrschenden lateinischen Gesellschaft und ihrer Kultur hörten auf. An ihre Stelle trat ein unübersehbarer Gegensatz der Kulturen, Anschauungen und Bestrebungen, dazu Bündel von politischen Gemeinwesen, die, verschieden an äußerer Bedeutung und innerem Zusammenhang, sich lange Zeit in immer neuen Gruppen verbanden und trennten. Die Lage der abendländischen Kirche glich jetzt derjenigen, die sich in der östlichen entwickelt hatte, seitdem die herrschende griechische Rasse die Führung in ihr verlor und die barbarischen Nationalitäten sich zu eigener Selbständigkeit und besonderer Bedeutung emporschwangen. Aber die nachfolgende Entwicklung der beiden Hälften der ehemaligen Reichskirche zeigt auch sofort, wie viel stärker als im Osten der Trieb und die Kräfte der Einheit im Westen waren. Im Westen hat die Kirche in jahrhundertelangem Kampf nicht geruht, bis sie trotz der neuen Grenzen, Unterschiede und Gegensätze auf dem Gebiet der Rasse und Nationalität, der Politik und Kultur wieder ein solches Maß von kirchlicher Gleichförmigkeit und Einheit erreicht hatte, daß nicht nur das Gefühl der Zusammengehörigkeit, sondern auch die wirkliche Einheit des Regiments und aller wesentlichen kirchlichen Institutionen darüber stand und die Kirche wieder ein einheitlicher Körper war.

Erschütterung
und Erneuerung
der kirchlichen
Einheit vom
6. Jahrhundert
an.

Es war in dieser Beziehung von besonderer Bedeutung, daß die ersten germanischen Völker vom Ende des 5. Jahrhunderts an nicht nur das katholische Christentum angenommen hatten, sondern eben in die fertigen römischen Provinzialkirchen eingetreten waren, in deren Mitte sie wohnten.

Erhaltung der
Kontinuität.

Die Kirche brauchte eben darum keine neue Organisation zu schaffen; sie durfte nur die Maschen des vorhandenen Netzes enger machen. Die Germanen wohnten, abgesehen von den Stammsitzen der Franken, nicht als geschlossene Volksmasse, sondern zerstreut über weite Flächen des alten Reichs, der alten Kirche. Die kirchlichen Mittelpunkte blieben die alten römischen Städte mit ihren Bischöfen, den Erben der römischen Beamtschaft und der ganzen römischen Kultur. Die Priester, die künftig die Germanen auf dem Lande zu bedienen hatten, stammten zunächst alle aus der lateinischen Kultur und verrichteten ihren sakralen Dienst nach wie vor in lateinischer Sprache. Wie dann allmählich germanischer Nachwuchs in die Reihen des Klerus und Mönchtums trat, da wurde der Germane für den kirchlichen und klösterlichen Dienst, soweit es nötig war, in die lateinische Sprache eingeführt und gebrauchte wie seine Vorgänger die lateinischen Formularien: die neuen Genossen fügten sich in die Ordnungen des alten Hauses. Und so geschah es auch auf allen anderen Gebieten. Die Kontinuität riß nicht ab; die katholische Kirche ist bis heutigen Tages die lateinische geblieben.

Denn so ging es auch bei allen anderen neu gewonnenen Völkern. Überall kamen zuerst Bischöfe, Priester und Mönche der lateinischen Kultur hin und führten den einheimischen Nachwuchs wiederum in sie ein. So war es, als von Rom aus die Kirche der Angelsachsen, von Angelsachsen aus die der deutschen Stämme, von Deutschland aus die der nördlichen und östlichen Nachbarn begründet wurde.

Ganz selbstverständlich ist freilich diese Entwicklung durchaus nicht gewesen; vielmehr sind überall die persönlichen Kräfte zu spüren, die die Ansätze zu ganz anderen Entwicklungen überwinden mußten.

Zunächst auf den britischen Inseln. Sie waren seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts vom Festland und seiner lateinischen Kirche fast ganz abgeschlossen gewesen und deshalb von der Uniformierung, die eben damals von Rom aus begann, nicht mehr erreicht worden. Und doch ist auch hier unter der Herrschaft des Keltentums die lateinische Kultur nicht ganz untergegangen, sondern in wenigen Generationen wieder zu einer eigentümlichen Blüte gekommen. Und vom 7. Jahrhundert an drangen auch hier die sonst allgemeinen Formen ein und wurde der Zusammenhang mit der abendländischen Kirche wieder mehr und mehr hergestellt, so daß schließlich im 11. Jahrhundert auch die wallisische, irische und schottische Kirche wieder lebendige Glieder der großen katholischen Kirche waren.

Im inneren Deutschland sodann fehlte den Anfängen des Christentums sowohl der organisierte Zusammenhang und die besondere Stellung des Klerus, als auch das eigentümliche kirchliche Recht der lateinischen Vergangenheit. Durch seine Formlosigkeit und den Mangel an Rückhalt hatte es stets in Gefahr gestanden, sich in der alten Volksreligion wieder zu verlieren. Da trat dann die Tätigkeit des Angelsachsen Wynfrith-

Überwindung
der fremdartigen
Ansätze:

auf den
britischen Inseln,

in Deutschland,

Bonifatius dazwischen (718—755), durch die nicht bloß die Einrichtungen der alten lateinischen Kirche nach Deutschland übertragen wurden, sondern auch der Weg frei wurde, auf dem ganz Mitteleuropa wieder zu einer kirchlichen Einheit zusammengeschlossen werden konnte.

Als Sohn der angelsächsischen, mit Rom eng verbundenen, nach den Vorbildern der römischen Zeit organisierten Kirche, ebenso wie als Diener und Bevollmächtigter der Päpste Gregor II. und III., durch den Gehorsamseid der römischen Provinzialbischöfe ihnen verpflichtet, führte er in den Stammeskirchen der Bayern, Hessen und Thüringer überall die römischen Ordnungen ein und brachte sie in Verbindung mit Rom. Sein Werk ist dann zuerst von den fränkischen Hausmeiern Karlmann und Pipin, von Pipin auch als König (751—768), für das ganze fränkische Reich übernommen und fortgesetzt worden, und Karl der Große (768—814) hat seine ganze Kraft als Gesetzgeber und Regent daran gesetzt, die Formen und Institutionen des altlateinischen Kirchenwesens überall in seinen Reichen wiederherzustellen, zu befestigen oder neu einzuführen. Durch ihn sind sie also in ganz Zentraleuropa wieder zu festem sicherem Dasein erhoben worden und von hier aus haben sie sich weiter nach Norden und Osten ausgebreitet.

Nur im skandinavischen Norden, in Schweden und besonders in Norwegen, wiederholte sich die Gefahr einer Sonderentwicklung unter ähnlichen Verhältnissen wie in den keltischen Kirchen. Aber auch hier ist sie im 13. Jahrhundert durch das Papsttum und seine Werkzeuge im nationalen Klerus überwunden worden. Damit ist dann auch der letzte Rest einer kirchlichen Entwicklung verschwunden, die in den Grundformen von der alten Reichskirche abwich.

im skandinavischen Norden.

Aber das gilt auch nur von den Grundformen. Denn daneben blieb noch Raum genug für Eigentümlichkeiten und insbesondere für eine nationale Abgeschlossenheit der Reichs- und Nationalkirchen.

Solange die germanischen Könige Arianer gewesen waren, hatten sie die katholischen Kirchen im ganzen ihre Wege gehen lassen. Sobald sie aber deren Mitglieder geworden waren, verlangten und gewannen sie Einfluß auf sie, ernannten oder bestimmten die Bischöfe, beriefen Synoden, machten die Geltung ihrer Beschlüsse vom königlichen Willen abhängig und ließen dem römischen Bischof so gut wie keinen Einfluß auf ihre Kirchen. Außerdem aber traten Königtum und Episkopat in die engste Verbindung. Wie der Bischof den königlichen Schutz nicht entbehren konnte, so bedurfte die Krone der mächtigen Kirchenfürsten. Als Vertreter des großen, rasch anschwellenden kirchlichen Grundbesitzes, als Häupter der städtischen romanischen Bevölkerung, als Inhaber der ganzen Macht, die die alte Kirche darstellte, wurden sie Mitglieder des königlichen Rats und gewannen jene Immunitäten, die ihnen eine Stellung zwischen dem König und den Hintersassen ihres kirchlichen Grundbesitzes verschaffte, durch die die großen Kirchen später Elemente der feudalen Verfassung und

Nationalkirchentum des 6.—8. Jahrhunderts.

in Deutschland schließlich Landesherren wurden. Von Anfang an sind sie damit tief in die politischen Geschicke des Landes hineingezogen worden. Im fränkischen, westgotischen und angelsächsischen Reich haben sich so Nationalkirchen gebildet, die in Sitte und Rechtsleben eine eigentümliche Art entwickeln und besondere Ziele verfolgen.

Neuer
kirchlicher
Universalismus
seit Karl d. Gr.

Trotzdem bahnt sich eine neue kirchliche Einheit an, in der die nationale Absonderung ihre Schärfe verliert und ein neuer Universalismus sich vorbereitet. Dieser Prozeß hat eine doppelte Wurzel: die eine in der päpstlichen Politik, die im 8. Jahrhundert ihre alten Ziele mit neuer Kraft wieder aufnimmt; die andere im fränkischen Reich, das sich unter Pipin und vor allem unter Karl dem Großen zu einem Universalreich entwickelt und damit wieder der universalen Kirche und des Papsttums bedarf.

Die Beziehung der germanischen Kirchen des Festlandes zu Rom war immer wenigstens soweit geblieben, daß der römische Bischof als der erste Bischof der Christenheit, als der Stellvertreter des Apostelfürsten galt. Dann aber war beim Übergang der fränkischen Krone von den Merowingern auf die Karolinger jener Bund zwischen fränkischem Königtum und römischem Papsttum geschlossen worden, der der deutschen Geschichte und Kirchengeschichte die Richtung geben sollte. Während Papst Zacharias die Thronrevolution 751 gut hieß und Stefan II. 754 die neue Dynastie salbte, übernahm König Pipin die Verpflichtung, den italienischen Domanalbesitz der römischen Kirche den Langobarden wieder abzunehmen und aus den Resten der byzantinischen Provinzen in Mittelitalien dem Papsttum ein eigenes Fürstentum zu gründen. Die fernere Frucht dieser Verbindung war dann, daß Karl der Große 774 mit der langobardischen Krone die Herrschaft über Mittel- und Oberitalien, mit der römischen Kaiserkrone (Weihnachten 800) auch die über Rom an sein Haus brachte. Von nun an konnte die karolingische Kirche ihrer Ausdehnung nach in der Tat als die Fortsetzung der alten lateinischen Reichskirche erscheinen. Der Papst gewann in ihr wieder eine wirkliche allgemeine Bedeutung. Freilich nicht die, die er selbst gehofft hatte. Denn er blieb von aller politischen Gewalt wie von allen kirchlichen Herrschaftsrechten ausgeschlossen, einfach der Untertan des Kaisers. Er hatte nur die oberste Aufsicht über den Glauben und die kirchliche Ordnung. Der Kaiser regierte seine Kirchen im Notfall auch ohne und gegen den Willen des römischen Bischofs. Aber gerade sein festes Regiment und die großartige Sorge für die Kirchen seiner Reiche hat die Einheit der mittelalterlichen Christenheit und Kirche erst wirklich neu begründet und in dem Bund von Kaiser und Papst greifbar vor Augen gestellt.

Neuer Zerfall
der Einheit nach
Karl d. Gr.

Grenzen der
Zersplitterung
und neue
Begründung der
Einheit im
11. Jahrhundert.

Freilich, mit dem Tod des Kaisers begann alsbald die neue Zersetzung. Mit dem karolingischen Reich zerfielen auch die universale Kirche und das Papsttum unaufhaltsam. Wieder erhoben sich überall National- und Territorialkirchen, die ihre eigenen Wege gingen.

Aber darum war der reiche Ertrag der Zeit Karls des Großen doch

auch hier nicht verloren. Die Gleichförmigkeit der kirchlichen Institutionen war durch sie stark gewachsen. Es war nicht nur so, daß die alten lateinischen Formen in der fränkischen Kirche wieder eingedrungen wären; auch eine Anzahl fränkischer oder vorher angelsächsischer Besonderheiten breiteten sich vom Norden her über die ganze Kirche aus: die neuen Züge der Bußinstitution, der heute gebräuchliche Text des apostolischen Symbols, das System der Eigenkirchen, die politische Stellung der Bischöfe und Reichsäbte u. a. Dazu war das Bewußtsein von der Einheit der Kirche und Christenheit in neuer Kraft erwacht und das Gefühl der höchsten Verpflichtung gegen die ganze, vor allem aber gegen die römische Kirche dem Kaisertum so fest eingeprägt, daß es sich nach dem traurigen Verfall der späten Karolingerzeit sofort von neuem mächtig regte, als das Kaisertum selbst unter Otto dem Großen wieder mit einem starken Königtum verbunden wurde. Als Rom am Ende des 9. Jahrhunderts fast zu einer kleinen Provinzialkirche herabgesunken und moralisch gänzlich verkommen war, da haben immer wieder die deutschen Herrscher versucht, das Papsttum seiner Bestimmung wiederzugeben, und schließlich war es Heinrich III. (s. S. 198), der die Wendung erzwang, durch die das Papsttum zu seiner neuen universalen Stellung emporgeführt und in den welterschütternden Kämpfen zwischen Kirche und Staat die eigentliche Papstkirche begründet wurde.

IV. Die Entstehung der mittelalterlichen Theokratie. Die Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung war also mit dem Eintritt der Germanen nirgends abgerissen. Aber doch war mit ihnen in die Kirche vieles eingedrungen, was als eine starke Umwälzung der alten Zustände erscheinen mußte. Nirgends war das mehr der Fall, als in der Stellung der einzelnen Kirchen und ihres Vermögens.

In römischer Zeit hatte der Bischof als einziger Vertreter des wahren Eigentümers, Gottes oder eines Heiligen, frei über die Einkünfte seiner Kirchen verfügt, sie mit Klerikern versehen und denen eine Entschädigung angewiesen, so hoch sie ihm gut dünkte. Im fränkischen Reich aber und von ihm aus im ganzen Abendlande verbreitete sich seit der Mitte des 7. Jahrhunderts der Zustand, der aus dem germanischen Immobilienrecht entsprang, daß die Grundherren, also außer den Bischöfen auch Könige, Adel und Klöster, an den Heiligtümern und Klöstern, die sie auf ihrem Grundbesitz errichteten, jene Rechte der Bischöfe verdrängten und für sich selbst die ausgiebigsten Nutzungen und zugleich das Recht erwarben, als Kleriker oder Abt anzustellen, wen sie wollten. Seit Karl dem Großen und seinen Nachfolgern waren alle alten und neuen Kirchen und Klöster, auch die Bischofskirchen diesem Schicksal verfallen.

Das Eigen-
kirchenwesen.

Die Folgen dieses Systems, das man neuerdings als das „Eigenkirchenwesen“ bezeichnet hat, griffen tief in die allgemeinen Verhältnisse der Kirchen ein. Eine Menge Kirchen und Klöster verdankten ihm ihre

Stiftung. Ihr Ausstattungsgut ging ja so der Familie des Stifters nicht verloren: es mehrte sich noch, wenn der Stiftung von anderer Seite Schenkungen gemacht wurden, und trug noch weitere Zinsen durch die Oblationen, die die Gläubigen den Kirchen darbrachten. Auf der anderen Seite aber verminderte sich die bisherige Abhängigkeit aller Kleriker und kirchlichen Institute vom Bischof stark und wuchs im selben Maß ihre Abhängigkeit von den Grundherren. Die Fürsten als Eigentümer der größten Kirchen und Abteien gewannen einen Einfluß auf Auswahl und Leitung des hohen geistlichen Personals, wie nie zuvor: die Kirchen wurden dadurch mit dem ganzen politischen Leben der Reiche noch enger verflochten und ihr nationaler Charakter gefestigt. Wie dann durch den Zerfall der karolingischen Monarchie ein Teil der großen Kirchen und Klöster namentlich in Südfrankreich und Italien aus den Händen der Krone in die der aufsteigenden Zwischengewalten fielen, da wurden sie von ihnen viel rücksichtsloser als von den Königen behandelt und, ebenso wie die kleineren Kirchen und Klöster von ihren Herren, wie irgend welche Gutsverbände vergeben, ausgebeutet, verkauft und ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet. Dadurch wie durch die gleichzeitigen Raubzüge der Araber, Normannen und Ungarn war am Ende des 9. Jahrhunderts das Klosterleben in ganzen Ländern so gut wie erloschen, das kirchliche Leben entsetzlich verwildert.

Die deutsche
Kirche
seit Otto d. Gr.

Wie sich aus den Trümmern des karolingischen Reichs zuerst in Deutschland unter Otto dem Großen (936—973) wieder eine gefestigte Monarchie erhoben hat, so auch die erste geordnete und geschlossene Nationalkirche. Beides stand im Zusammenhang. Otto hat jenen Bund zwischen Krone und deutscher Kirche geschlossen, der beiden ihre feste Stellung und innere Kraft für Jahrhunderte gab. Der König bekam in den kirchlichen Fürstentümern das stärkste Gegengewicht gegen die Stammes-Herzogtümer. Er blieb Eigentümer der Kirchen, behielt den entscheidenden Einfluß auf die Wahl ihrer Bischöfe und Äbte, investierte die Gewählten aus eigener Vollmacht mit dem Recht der Nutzung an den Kirchen und ihren Einkünften und bezog für das Reich umfassende militärische und finanzielle Leistungen aus dem Kirchengut. Die Kirchen aber genossen dafür den sichersten Schutz gegen die Raublust des Adels, und im Verhältnis zum Reiche waren ihre Leistungen der Willkür entzogen, unter der die Kirchen Frankreichs und Italiens schwer litten. Sie wurden außerdem mit immer größeren Massen von Reichsgut und königlichen Herrschaftsrechten (Regalien) ausgestattet. Die Reichsgüter wurden ihr Eigentum, blieben aber dem Dienst und Nutzen des Reichs erhalten, und durch die Verwaltung der Regalien wurden die Bischöfe erst recht zu königlichen Beamten.

Ähnlich wurden die Verhältnisse in England unter Wilhelm dem Eroberer (1066—1087). Im kaiserlichen Italien dagegen und namentlich im südlichen Frankreich litt noch um die Mitte des 11. Jahrhunderts ein großer Teil der Kirchen schwer unter den Händen des Adels.

Gegen beides zusammen, das Eigenkirchenwesen ebenso wie die nationale und territoriale Geschlossenheit der Kirchen erhob sich nun aber vom 10. Jahrhundert an eine Bewegung, die von verschiedenen Punkten anhebend sich allmählich konzentrierte und schließlich von Rom aus zum Angriff auf das ganze System vorging.

Reform-
bewegung im
10. und 11. Jahr-
hundert.

In Frankreich liegt die Heimat der mönchischen Reform, die mit der Neugründung von Cluny in Burgund 910 begann, in Frankreich, Lothringen und einem Teil von Italien das zerstörte Mönchsleben wieder aufrichtete und den Klöstern ein selbständiges und gesichertes Dasein schuf. Hier ist dann zugleich die asketische und mystische Frömmigkeit der spätlateinischen Zeit wieder erweckt worden, die für die weitere Entwicklung des Mittelalters so entscheidende Bedeutung gewonnen hat. Die mißgünstige Art, wie die meisten Bischöfe sich zu dieser Reform stellten, ebenso wie der universale Zusammenhang der reformierten Klöster zwang aber auch insbesondere die Kluniazenser, ihren Rückhalt in Rom zu suchen und das Papsttum aus seiner Enge wieder herauszuziehen.

Cluny.

Der Kampf um das verlorene Kloostergut hat natürlich schon hier eine große Rolle gespielt. Umfassender aber und auf das Kirchengut überhaupt gerichtet sind die Bestrebungen in dieser Richtung von der italienischen Reformpartei aufgenommen worden. Auch im Kampf gegen die Priesterehe handelt es sich neben den asketischen Motiven wesentlich um die Erhaltung des Kirchengutes, das sich in den Klerikerfamilien zu vererben drohte; und in dem Schlagwort „Simonie“ bekämpft man nicht nur die Praxis der Bischöfe, die für ihre Weihehandlungen Geldabgaben erheben, sondern auch die Sitte, die vom Standpunkte des germanischen Rechtes aus selbstverständlich ist, daß der Eigentümer die Leitung seiner Kirchen und Klöster und die Nutzung aller ihrer Güter nur gegen bestimmte Abgaben überträgt, damit investiert.

Kampf gegen
Simonie,
Priesterehe.

Aus Lothringen endlich kommen die kirchenrechtlichen Grundsätze, die gegen das ganze System der letzten Jahrhunderte ankämpfen. Schon im westfränkischen Reich, wahrscheinlich in der Provinz Rheims, hatte um 850 eine Gesellschaft von geistlichen Fälschern die kirchliche Rechtsammlung der sogenannten pseudisidorischen Dekretalen fabriziert, die dem Episkopat die Waffen liefern sollten, um sich der drückenden fürstlichen wie der mit ihr verbündeten Metropolitan-Gewalt zu entledigen und die freie Regierung der Kirche wiederzugewinnen. Als Bundesgenossen der Bischöfe in diesem Kampf hatte die Fälschung das Papsttum aufgestellt, das nach ihr mit fast unbeschränkter Herrschergewalt an der Spitze der Kirche stehen sollte.

Pseudisidor.

Diese Fälschung, die kaum ihresgleichen hat, war bald nach ihrem Erscheinen wieder fast völlig vergessen worden, wurde nun aber im 11. Jahrhundert in den niederlothringischen Bischofsschulen wieder ausgegraben und erfüllte bald die Köpfe des dortigen Episkopats mit den höchsten Anschauungen von der Würde des geistlichen Standes, seiner

Erhabenheit über alle weltliche Gewalt und den grenzenlosen Rechten des römischen Stuhls. Hier vor allem erschienen auch die Ansprüche, die Adel und Reich an ihre Bistümer und Klöster stellten, als unvereinbar mit der geistlichen Natur dieser Anstalten.

Heinrich III.
(1039—56).

Daß schließlich alle diese Elemente in Rom vereinigt und im Papsttum zur Herrschaft gebracht worden sind, ist das Werk des deutschen Königs Heinrichs III. (1039—56). Die Nachwirkung der alten karolingischen Überlieferungen, die Verbindung des deutschen Königtums mit dem römischen Kaisertum und dadurch mit dem Papsttum und das starke Gefühl der Verpflichtung gegen die universale Kirche haben es hier bewirkt, daß gerade die Macht, die an der Spitze des politischen Europas stehend, die eigene nationale Kirche vollkommen beherrschte und jene neuen Strömungen von ihrem Gebiet scharf ausschloß, jenes theokratische Papsttum in den Sattel hob, das den entscheidenden Kampf gegen alle Nationalkirchen und gegen die weltliche Gewalt überhaupt aufgenommen hat.

Der dritte deutsche Bischof, den Heinrich seit 1046 in Rom als Papst eingesetzt hatte, um den dortigen argen Zuständen ein Ende zu machen, Leo IX. (1048—54) war nicht nur Kluniazenser, sondern auch Bischof im lothringischen Toul gewesen. Von nun an erhält das pseudisidorische Recht plötzlich die größte Bedeutung für Richtung und Begründung der päpstlichen Politik, und zugleich sammeln sich an Leos IX. Hof alle Kräfte der neuen Zeit. Die römische Kirche wird aus der Umklammerung der römischen Adelsgewalten gelöst und in jeder Beziehung mit dem Bewußtsein ihres universalen Berufs erfüllt. Und während für Leo IX. das Kaisertum und deutsche Königtum noch den politischen Rückhalt für alle Reformbestrebungen gebildet hatte, erschien es bald nach Heinrichs III. Tode, als sein geistliches Gepräge unter dem jungen Heinrich IV. zurücktrat und sich die Ziele der päpstlichen Reform immer radikaler gestalteten, als der Feind, gegen den der Kampf mit aller Sorgfalt und Vorsicht vorbereitet wurde. Es galt jetzt nichts mehr, daß die deutsche Kirche gerade durch ihre Verbindung mit dem Königtum jene innere Sicherheit, Ordnung und Zucht besaß, die sie bisher zum Ideal der Reformpartei gemacht hatten. Die nationale Geschlossenheit der deutschen Kirche, deren Hort das deutsche Königtum war, erschien jetzt als ein Übel, als das Hemmnis, das sich den neuen Idealen entgegenstellte, der Reichsdienst der Bischöfe und Äbte als ein Zustand, der sich mit der geistlichen Würde nicht vertrug; das Kaisertum und seine alte Gewalt über Rom und die Papstwahl als bloße Schranke und Gefahr für die römische Kirche.

Gregor VII.
(1073—85).

So hat Gregor VII. (1073—85) den Kampf um die „Freiheit der Kirche“ vor allem gegen das deutsche Reich und seine Kirche geführt, schließlich aber dieselben Ziele in allen Reichen und Kirchen Europas verfochten. Seine Regierung hat das Angesicht der mittelalterlichen Welt verändert und das universale und politische Papsttum geschaffen, das bis

heute sein Wesen nicht verändert hat. Der Hauptgegenstand des Kampfes unter ihm ist die nationale Selbständigkeit der Kirchen und das System des Eigenkirchenwesens, wie es nur am schärfsten im Verhältnis der großen Kirchen und Abteien zum Reiche hervortrat. Der Papst will der Regent der ganzen Kirche, der Herr aller Bischöfe, der oberste Gesetzgeber und Richter in allen geistlichen Fragen sein, der durch kein positives Recht, auch nicht das pseudisidorische, gebunden, in aller Machtfülle die kirchlichen Verbände und hierarchischen Stufen durchbrechen und überall unmittelbar regieren kann. Er will die Rechte der Laien an die Kirchen völlig aufheben und das gesamte Kirchengut mit allem, was die bisherigen Eigentümer daraus bezogen hatten, in letzter Linie im Papste konzentrieren. Es ist die gewaltigste Revolution, die auf dem Gebiet der Verteilung des Eigentums und der Macht jemals unternommen worden ist, die Expropriation der Mächte, denen gerade die großen Kirchen die Hauptmasse ihrer Ausstattung verdankten. Mit dieser Verfügung über das Kirchengut der ganzen Christenheit hätte er die Mittel in Händen gehabt, um das zu sein, was seiner Idee nach der Papst sein sollte, der Fürst des irdischen Gottesreiches, der Inhaber der letzten Gewalt auf Erden, der Lehnsherr des Kaisers, der Gebieter aller Fürsten, die nur zum Dienst für Papst und Kirche berufen sind und nur in ihm die Legitimation ihrer aus Sünde und Gewalttat entsprungenen Macht finden.

Für dieses Ideal hat Gregor mit allen Mitteln gestritten. Da das Papsttum selbst ohne politische Macht war, so wurden alle verfügbaren Mächte gegen den nächsten Feind, das Kaisertum und deutsche Königtum, zugleich aber die Untertanen gegen ihre Fürsten aufgeboten und Krieg und Revolution mit den geistlichen Mitteln der Kirche entfesselt.

Gregor hat seine Gedanken nicht in ihrem ganzen Umfang durchsetzen können. Aber seine Ziele und Mittel sind dem Papsttume geblieben. In den großen Ländern hat die Krone zunächst die Hauptpunkte ihrer alten Rechte über die Kirchen zu wahren vermocht, den Einfluß auf die Wahlen, die finanziellen und militärischen Pflichten der geistlichen Fürsten, zum Teil selbst den nationalen Verband ihrer Kirchen. Aber das Wormser Konkordat, in dem der deutsche Investiturstreit 1122 abschloß, und ähnliche Vereinbarungen in anderen Ländern haben einen vorläufigen *modus vivendi*, keine endgültige Regelung des Verhältnisses gebildet. Die stille Arbeit oder der laute Kampf des Papsttums und einer Partei der Bischöfe selbst gingen immer fort, und die machtvolle Erhebung des Papsttums seit Gregor VII., seine wachsende Gewalt über die Hierarchie und die großen internationalen Orden, die ganze unerschütterte Autorität der Kirche überhaupt, sowie der Gegensatz der Staaten untereinander, der das Papsttum für jeden Kampf gegen eine Macht sofort Bundesgenossen bei den andern finden ließ, das alles gab dem Papsttum von vornherein eine Überlegenheit, die ihm immer weiteres Vordringen ermöglichte.

Vor allem ist schließlich sein Sieg über das Kaisertum und deutsche

Erfolge des
Investiturstreits.

Friedrich I.
(1152—90)
und
Alexander III.
(1159—81).

Königtum vollständig gewesen. Friedrich I. (1152—90) hat noch einmal, wenn auch nicht mehr ganz in der alten Sicherheit und Vollständigkeit, die deutsche Kirche um sich gesammelt und zugleich den Versuch gemacht, durch die kaiserliche Herrschaft in der Lombardei und Tuscien, später auch durch das normännisch-sizilische Erbe seines Sohnes Heinrich VI. (1190—97) das Papsttum zu umklammern und sich zu unterwerfen. Aber im Kampf mit Alexander III. (1159—81) ist er unterlegen, und an der Fortsetzung seines Ringens haben sich die Kräfte des staufischen Hauses und des deutschen Königtums verblutet.

Innocenz III.
(1198—1216)
ist das Ziel Gregors VII. zum großen Teil erreicht. Das Papsttum ist wirklich die universale Macht geworden, unter der die abendländische Christenheit vereinigt ist. Der päpstliche Hof, die Kurie, ist die größte Beamtenorganisation der Welt, der Sammelpunkt einer immer wachsenden Masse von Geschäften aus allen Ländern. Der Papst ist seit dem 13. Jahrhundert der oberste souveräne Gesetzgeber der Kirche, durch keine andere Macht, kaum durch das kirchliche, von ihm selbst geschaffene Recht gebunden, der oberste Richter von Klerus und Laienstand. Die Hierarchie der ganzen Welt ebenso wie die großen internationalen Orden sind ihm unmittelbar dienstbar, seine Organe in allen Ländern. Bann und Interdikt, Absetzung und Kreuzzug zwingen die Fürsten fast immer zur Unterwerfung. Die alten Nationalkirchen sind zerstört; ihre Grenzen stehen dem päpstlichen Regiment offen. Die Provinzialverbände haben ihre alte Selbständigkeit verloren. Die Bischöfe sind durch den Gehorsamseid an ihn gebunden; auf ihre Macht übt er den entscheidenden Einfluß aus. Die alten finanziellen Verpflichtungen der Kirchen an das Reich sind freilich nur zum Teil, die militärischen gar nicht an ihn übergegangen. Auch in Deutschland, wo der Krone viel weniger geblieben ist, als in Frankreich und vor allem in England, hat sich zwar das ehemalige Reichskirchengut zu Territorien von wachsender Selbständigkeit ausgewachsen, ist aber dem Reich politisch dienstpflichtig geblieben.

Unter Innocenz III. (1198—1216) und seinem nächsten Nachfolger ist das Ziel Gregors VII. zum großen Teil erreicht. Das Papsttum ist wirklich die universale Macht geworden, unter der die abendländische Christenheit vereinigt ist. Der päpstliche Hof, die Kurie, ist die größte Beamtenorganisation der Welt, der Sammelpunkt einer immer wachsenden Masse von Geschäften aus allen Ländern. Der Papst ist seit dem 13. Jahrhundert der oberste souveräne Gesetzgeber der Kirche, durch keine andere Macht, kaum durch das kirchliche, von ihm selbst geschaffene Recht gebunden, der oberste Richter von Klerus und Laienstand. Die Hierarchie der ganzen Welt ebenso wie die großen internationalen Orden sind ihm unmittelbar dienstbar, seine Organe in allen Ländern. Bann und Interdikt, Absetzung und Kreuzzug zwingen die Fürsten fast immer zur Unterwerfung. Die alten Nationalkirchen sind zerstört; ihre Grenzen stehen dem päpstlichen Regiment offen. Die Provinzialverbände haben ihre alte Selbständigkeit verloren. Die Bischöfe sind durch den Gehorsamseid an ihn gebunden; auf ihre Macht übt er den entscheidenden Einfluß aus. Die alten finanziellen Verpflichtungen der Kirchen an das Reich sind freilich nur zum Teil, die militärischen gar nicht an ihn übergegangen. Auch in Deutschland, wo der Krone viel weniger geblieben ist, als in Frankreich und vor allem in England, hat sich zwar das ehemalige Reichskirchengut zu Territorien von wachsender Selbständigkeit ausgewachsen, ist aber dem Reich politisch dienstpflichtig geblieben.

Aber die Besetzung der Bistümer liegt jetzt in den Händen des Papsttums: die Fürsten können darauf nur noch auf dem Umweg über Rom Einfluß gewinnen. Und über die Erträge des Kirchenguts übt jetzt wirklich der Papst überall die Rechte des obersten Eigentümers aus. Selbst einzelne Abgaben, die früher den Fürsten zugestanden hatten, erhebt er selbst, legt Steuern auf die Kirchen ganzer Länder, ja der ganzen Kirche und verfügt frei über ihre Einkünfte. Er vergibt Kirchen und Pfründen nach eigenem Willen und fordert dafür, ganz wie ehemals die „simonistischen“ Fürsten, große Summen, bald nach festen Taxen. Er setzt den Grundsatz der weltlichen Steuerfreiheit der geistlichen Anstalten und Personen durch, indem er den Fürsten und Gemeinden verbietet, außer den althergebrachten Abgaben neue Steuern von ihnen zu erheben ohne Bewilligung der Kirchen selbst und ohne Vorwissen oder gar Zustimmung des Papstes.

Und diese Papstkirche stand da als ein Gemeinwesen ganz für sich, mitten in der Welt, neben den politischen Gewalten, aber auch über ihnen und mitten durch sie hindurch, mit eigenem Recht und Gericht, eigenem ungeheuren Vermögen, eigener Beamtenschaft. Ihre Institute wie ihre Beamten lebten inmitten der politischen Gemeinwesen, aber gleichsam exterritorial, vom Papst oder seinen Organen ernannt, mit eigenem Gerichtstand, dem Grundsatz nach frei von allen Abgaben. Das kirchliche Vermögen, bewegliches wie unbewegliches, ist aus dem bürgerlichen Gemeinwesen ausgelöst und steht in letzter Linie, ja immer mehr auch unmittelbar, zur Verfügung des Papstes. Die kirchlichen Gerichte urteilen in allen geistlichen und weltlichen Angelegenheiten, die das kirchliche Recht ihnen zuspricht, ob es sich um geistliche oder weltliche Personen handelt, nach geistlichem Recht. So erscheint das Ziel Gregors VII. im Lauf des 13. Jahrhunderts erreicht, der augustinische Gottesstaat unter dem Regiment des Papsttums aufgerichtet, das Leben des einzelnen wie aller Gemeinschaftskreise umschlossen, geregelt und geleitet von der Kirche und dem Papst, dem Statthalter Gottes.

V. Kultus und Frömmigkeit. Die Grundlage aller dieser Macht war schließlich die Tatsache, daß die Kirche durch die Hierarchie allein um die Geheimnisse des göttlichen Wesens und Willens wußte und in ihrem Kultus die übernatürlichen Kräfte spendete, von denen das ewige Heil jedes einzelnen und die Gottgefälligkeit aller sozialen Verbände und Institute abhing, daß sie die einzige und unumgängliche Heilsanstalt war. Die Kirche als Heilsanstalt.

Der Kultus des Abendlandes war zur Zeit Konstantins in seinen Grundzügen fertig (vgl. oben S. 156 ff.). Die beiden Hauptbedürfnisse der umgebenden heidnischen Welt haben sich in ihm durchgesetzt. Er soll durch seine Handlungen auf die Gottheit wirken, ihren Zorn abwenden, ihre Hilfe gewinnen, und er soll seine Genossen durch ein System der Mystagogie über die irdische Natürlichkeit und Sündigkeit hinausheben und mit himmlischen Lebenskräften füllen. Der Kultus.

Als dann vom 4. Jahrhundert an die heidnische Welt rasch und massenhaft der Kirche zugetrieben wurde, machten sich ihre bisherigen religiösen Instinkte hier noch weit kräftiger geltend. Nicht nur trat jetzt die mystagogische Organisation des Gottesdienstes in ihre glänzendste Zeit, sondern es wurden auch eine Menge Stücke des heidnischen Kultus und der heidnischen Religion unmittelbar übernommen. An die Stelle der Götter, Halbgötter, Genien und Heroen tritt das Heer der Heiligen und Engel, in denen sich vielfach auch bestimmte Gestalten der alten Religion fortsetzen, so daß ihre Verrichtungen und Legenden, Attribute und Eigenschaften, Kultstätten und Festtage unmittelbar auf die neuen Patrone und Nothelfer übergehen und ein christlicher Kalender den heidnischen ablöst. Der Kultus wird immer mehr die Welt des Wunders und Zaubers: er beschafft die Kräfte der religiösen Sühne und Gnade und des

ewigen Lebens, aber er hilft auch zur Erfüllung aller Bedürfnisse und Wünsche, die auf natürlichem Weg nicht zu gewinnen sind. Das eucharistische Opfer tut alle Wirkungen des heidnischen. Auch der glänzende Schmuck der Kirchen, die Masse der Lichter, die Weihgeschenke an die Heiligen und Heiligtümer, die Bittgänge und Prozessionen, die Wallfahrten zu den großen Heiligtümern und Reliquien und unendlich viele Einzelheiten sind unmittelbar aus der alten Religion übernommen als Mittel der Andacht wie zur Erfüllung selbstischer Wünsche.

Sittliche Anforderungen waren mit dem Kultus schon in alter Zeit verbunden gewesen. Nur „die Heiligen“ hatten teil an den Gnadengütern. Schwere Sünden schlossen von ihnen, vor allem von der Eucharistie, dem Opfer und dem h. Mahl, aus und verlangten Sühne auch durch schwere persönliche Leistung. Aber abgesehen davon waren doch auch im Westen Kultus auf der einen, persönliche Religiosität und Sittlichkeit auf der anderen Seite im wesentlichen selbständig nebeneinander hergegangen, nur daß der Kultus eben auch ein Stück der göttlichen Ordnung war, der sich jedermann unterwerfen mußte.

Die
Frömmigkeit.

Was die Kirche des Westens von alters her von ihren Gläubigen verlangt hatte, war in erster Linie zweierlei: 1. Anerkennung ihrer göttlichen Autorität und Benutzung ihrer Heilmittel und 2. gute Werke. Diese Frömmigkeit hatte schon im 2. Jahrhundert die Prägung bekommen, die dem Westen eigentümlich geblieben ist. Sie ist viel weniger auf das persönliche Verhältnis von Mensch und Gott angelegt, als vielmehr durch Sachen bestimmt. Ihre Elemente sind die rechte Gotteserkenntnis, die geoffenbarte religiöse, sittliche und kirchliche Ordnung, der Erlaß der vorchristlichen Sünden und ihrer Strafen bei der Taufe auf Grund von Christi genugtuendem Tod, der ewige himmlische Lohn im Reich Gottes für die Christen, die ihn durch gute Werke verdienen, das ewige Gericht für die Ungläubigen, wie für die Christen, die Gottes Ordnung schwer übertreten und doch dafür keine Genugtuung durch besondere Leistungen der Buße gegeben haben.

Augustin
(354—430).

Aber im 4. Jahrhundert haben Ambrosius, Bischof von Mailand (gest. 397), und vor allem der größte Mann und die künftige höchste Autorität des Westens, Augustin (354—430), der lateinischen Kirche neue Elemente zugeführt, die dem Abendlande nie mehr ganz verloren gegangen sind und ihm vollends seine eigentümliche Richtung gaben. Es war vor allem die Erkenntnis, daß es sich in der Religion in erster Linie nicht um einzelne Sünden und Strafen, Leistungen und Verdienste handele, sondern darum, Gott als seinen Gott zu haben, daß aber hierzu der Mensch, von Adam her in der Sünde verknechtet, nicht von selbst kommen, daß er nur durch Gottes allmächtige und zuvorkommende Gnade aus dieser Knechtschaft herausgerissen werden und so die Freiheit und Kraft zum Guten, die Gottesgemeinschaft finden könne. Diese Gnade aber spendet Gott in der Regel durch die Kultushandlungen der Kirche, die Sakramente. Durch

sie — so hat es dann namentlich die mittelalterliche Scholastik ausgeführt — wird dem natürlichen Menschen die Gnade, die ihn für die himmlische Welt, die Gemeinschaft mit Gott und die verdienstlichen Werke fähig macht, eingeflößt und gemehrt oder nach ihrem Verlust neu geschenkt.

Die älteren Elemente hat Augustin weder verdrängen wollen noch können; er hielt sie auch in seiner persönlichen Frömmigkeit als eine Art Unterstufe fest und vererbte diesen Aufbau auf die ganze Folgezeit. Wesentlich auch durch ihn hat sich eine kirchliche Frömmigkeit fortgepflanzt, die in den zwei Stufen der Mönche und der Weltleute bestand und doch nicht auseinanderbrach, weil der, der zu der Oberstufe empordringen wollte, niemals von dem sakralen System der Kirche und seinen Gnadenspenden loskommen und auch der guten Werke nie entbehren konnte, die die Bedingung für weitere Begnadigungen waren.

Die beiden
Stufen der
Frömmigkeit.

Die untere Stufe dieses Systems hat sich im Mittelalter in allen Hauptpunkten erhalten. Nur hat man immer neue Mittel, Weisen und Formen gefunden, um den Gläubigen religiöse Anregung und Befriedigung, Hilfe und Sühne zu schaffen und sie mit alle dem an die Kirche zu ziehen und, zumal seit dem Eintritt der neuen Völker, den kirchlichen Forderungen zu unterwerfen. Denn die Germanen hatten zwar mit der staunenden Bewunderung und dem ehrfürchtigen Stolz der Naturvölker die Pracht und Fülle, die vielgestaltige Zauberkraft der neuen Religion, ihres Gottes, ihrer Heiligen und Kirchen aufgenommen: ihnen war das alles fremder und darum viel mysteriöser und wunderbarer als den Römern, die auch im Heidentum in einer ähnlichen Luft gelebt hatten. Aber mit ihrer ganzen bisherigen Sitte und sittlichen Anschauung, ihrer Phantasie und Empfindung standen sie auch den kirchlichen Forderungen fremder gegenüber und mußten daher in langem Prozeß erst lernen, sich ihnen zu fügen. Daher waren hier neue Mittel nötig.

Die Mittel des
Laien-
christentums.

Das Bedeutendste wurde zunächst die Buße. Beim Eintritt der Germanen hatte die Kirche ein wichtiges Stück ihrer bisherigen Arbeit, den Katechumenat und damit den mystagogischen Charakter ihres Kultus dadurch verloren, daß die Kindertaufe nunmehr, da ganze Völker auf einmal getauft waren, ganz allgemein und selbstverständlich geworden war. Als Ersatz dafür trat nun in gewissem Sinne die Buße ein. Sie hatte im Altertum nur für ungewöhnlich schwere Vergehen bestanden und war daher verhältnismäßig selten gewesen. Jetzt wurde sie in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters das vornehmste, insbesondere von Karl dem Großen gepflegte Zwangsmittel, die neuen Völker im Sinne der Kirche zu erziehen, die Hauptanstöße der alten heidnischen Religion und Sitte bei ihnen auszurotten und das Christentum ihnen einzuprägen. Und als im 12. Jahrhundert das bisherige Bußsystem zerfiel, da war nicht nur ein guter Teil der Arbeit schon getan, sondern es waren auch neue Mittel und Wege gefunden, um die Erziehung zu vollenden. Mit der allgemeinen

Bußanstalt.

Kultur war auch das sittliche Niveau gestiegen. Das priesterliche Personal war vermehrt, im 13. Jahrhundert noch durch die Bettelorden außerordentlich verstärkt worden. Die kirchliche Arbeit an den Laien wuchs mit den ersten Zeichen der beginnenden Emanzipation. Die Predigt, einst in der römischen Zeit hoch entwickelt, dann im frühen Mittelalter ganz zerfallen, entwickelte sich seit dem 12. Jahrhundert von neuem. Neben sie trat am Ende des Mittelalters der religiöse Volksunterricht. Die Laien wurden in Bruderschaften organisiert, deren Mitglieder zu bestimmten religiösen, sittlichen und kirchlichen Leistungen angehalten wurden. Ein Zweig des alten Bußinstituts, die private Buße, entwickelte sich zum Bußsakrament, das künftig für die Leitung der Gläubigen eine um so größere Bedeutung gewinnen sollte, je weniger sie nur auf schwere äußere Vergehen zugeschnitten war. Und schließlich schuf sich die Kirche ein höchst umfassendes System polizeilicher Überwachung vor allem in der jährlichen österlichen Beichte (seit 1215) und eine Waffe furchtbarer Gewalt in der Inquisition, die sich seit dem 13. Jahrhundert immer erbarmungsloser entwickelte und mit eisernem Druck auf die gefährdeten Stellen der Kirche legte, um die Ketzerei zu ersticken.

So entwickelte sich die Frömmigkeit auf den alten Grundlagen weiter zunächst als eine Religion der Unmündigen, die nicht nur äußerlich in allem an die Leitung und Aufsicht der Hierarchie, sondern auch innerlich an das kirchliche Sakralwesen und wiederum in ihren guten Werken in erster Linie an die Sphäre der Kirche gebunden war.

Aber darüber erhebt sich nun für den, der in dieser Unterstufe sich reichlich geübt hat und immer neue Kräfte aus ihr holt, die Mystik, die besondere Frömmigkeit des Mönchtums und des mönchisch geschulten Klerus. Durch seinen Beruf der Welt entnommen, durch seine Askese des Fleisches Herr geworden, kann sich hier der einzelne auf eine Stufe des seelischen Lebens erheben, wo er unmittelbar und bewußt mit Gott in Gemeinschaft tritt, seiner gewiß wird und damit die höchste Seligkeit schon jetzt in einzelnen Momenten genießt. Männer wie Hugo von St. Victor (1097—1141), sowie die beiden großen Heiligen Bernhard von Clairvaux (1093—1153) und Franz von Assisi (1182—1226) stellen diese Stufe der Frömmigkeit in einer Vollkommenheit dar, die für alle folgenden Jahrhunderte in der katholischen Kirche und darüber hinaus maßgebend geblieben ist. Dabei wirken in der Farbe dieser Mystik zum Teil alte Überlieferungen aus der letzten Zeit der Antike nach, vor allem die Grundform aller Mystik, der Neuplatonismus, der schon auf Augustin wesentlich gewirkt hatte und dann wiederum im 9. Jahrhundert und abermals vom 12. Jahrhundert an in der Kirche mit voller Unmittelbarkeit aufgenommen worden war. Zum Teil aber haben auch eigentümlich christliche Motive gewirkt, insbesondere die zärtliche und leidenschaftliche Liebesgemeinschaft mit der Person des erniedrigten und leidenden Heilandes und als Parallele dazu der schwärmerische Mariendienst. Hier

haben sich also die Grundformen der religiösen Mystik entwickelt, die vom Zeitalter der Renaissance und der Reformation an in abgeschwächter Gestalt auch in die Kreise der Laien übergingen und in den evangelischen Kirchen bis heute neben und mitten unter den reformatorischen Motiven ihr Bürgerrecht bewahrt haben, obwohl ihre Voraussetzungen, die Kulturmystik und die weltabgewandte Askese, längst dahin gefallen sind.

VI. Mönchtum und Ordenswesen. Wie die Frömmigkeit, so hat, wie schon angedeutet, auch das christliche Leben in zwei Stufen bestanden. Von Anfang an hatten sich aus der großen Masse der Christen Männer und Frauen herausgehoben, die der Welt ganz zu entsagen und auch auf solche Genüsse zu verzichten gesonnen waren, die das Christentum nicht verbot. Aus diesem Stand der Asketen heraus hat sich dann vom Ende des 3. Jahrhunderts an das Mönchtum entwickelt als der Versuch, eine christliche Sonderwelt zu organisieren außerhalb der Bedingungen und Formen der Gemeinschaft, die auf dem Boden und unter den Folgen der Sünde erwachsen waren, der Ehe, des Sondereigentums und der weltlichen Standesunterschiede. Seine Ursprünge liegen in den Wüsten, die das Niltal umgeben. Im Abendlande hat es sich erst seit dem zweiten Drittel des 4. Jahrhunderts eingebürgert, teils durch Griechen, die nach dem Westen kamen, teils durch Abendländer, wie Hieronymus, Rufinus u. a., die es im Osten kennen lernten, teils durch die Legenden und Romane, die vom Leben der neuen ägyptischen Heiligen Kunde gaben. Martin von Tours, Ambrosius, Augustin u. a. waren seine Hauptanwälte. Noch lange gingen ältere und neuere Formen des asketischen Lebens nebeneinander her, bis sich schließlich der Typus durchsetzte, der künftig im Abendlande die Herrschaft gewann. Aus den verschiedenen östlichen und westlichen Regeln der älteren Zeit drang nämlich seit dem 7. Jahrhundert die des h. Benedikt von Nursia durch. Sie war in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstanden, durch Papst Gregor den Großen nach allen Seiten empfohlen, in der angelsächsischen Kirche eingeführt, von Bonifaz nach Deutschland gebracht, durch Pipin und Karl den Großen im fränkischen Reich und damit schließlich in ganz Westeuropa zur Alleinherrschaft erhoben worden.

Anfänge des
Mönchtums.

Benediktiner-
regel.

Die Klöster sind unter ihrer Herrschaft allgemein das geworden, was sie zum Teil schon früher gewesen waren: Verbände von Asketen, die der Welt und ihren Grundbedingungen, dem öffentlichen Leben, der Familie, dem Eigentum entronnen, eine Sonderwelt bildeten, in der der Dienst Gottes und das eigene Seelenheil die einzige Sorge sein sollte. Der einzelne hat keine eigene Sphäre für sich, keinen eigenen Willen, keinen eigenen Besitz. Die Gemeinschaft und ihr Haupt, der Abt, nimmt ihn ganz und gar in Anspruch und versorgt ihn. Als geschlossene Welt und große Hausgemeinschaft erzeugt das Kloster auch seine eigenen Bedürfnisse selbst. Neben Gebet und Betrachtung beschäftigen Landbau und

Das Mönchtum
benediktinischer
Grundlage.

Handwerk jeder Art alle Kräfte. Doch ist schon im 6. Jahrhundert, insbesondere durch den Römer Cassiodor (490—583), auch die gelehrte Arbeit in den Klöstern von Italien bis Irland eingebürgert worden. So sind sie die Hauptstätten für die Überlieferung der antiken wie der altchristlichen Kultur, der Handschriften, ihrer Literatur, ihrer enzyklopädischen Bildung, ihrer Kunst und Technik geworden. Daß auch hier die Fäden nicht abrissen, daß die Schriftsteller des Altertums auf uns gekommen sind, daß die antike Bildung dem Abendlande nicht verloren gegangen ist, ist vor allem ihr Verdienst. Karl der Große hat den Klöstern ebenso wie den neuen Kathedral- und Stiftsschulen die Pflege jener Kultur und des Unterrichts darin zu besonderer Pflicht gemacht. Seine Absicht, auch die Laienwelt für sie zu gewinnen, ist freilich im wesentlichen gescheitert. Aber im Klerus und Mönchtum hat er sie fest gegründet. Seit dem 11. Jahrhundert haben sie sich von neuem blühend entwickelt, und das Mönchtum hat darin im großen ganzen den ersten Rang behalten, bis ihm im 12. Jahrhundert die Überflügung durch die Universitäten drohte.

Mönchsorden.

Einen gemeinsamen Verband, einen Orden, haben diese Klöster jahrhundertlang nicht gebildet. Erst seit der großen Reformbewegung des 10. und 11. Jahrhunderts haben sich Klöster, denen die gemeinsame Reform und Richtung ein besonderes Gepräge gaben, näher zusammengeschlossen. Aber der erste große internationale Orden ist erst im 12. Jahrhundert im Cisterzienserorden entstanden, der auf der Grundlage der Benediktinerregel sich nach der Art der älteren Kongregationen seine besonderen Statuten gab und außerdem eine Verfassung schuf, durch die er sich über alle Länder der lateinischen Kirche ausdehnen und doch ein zusammenhängendes Ganzes bleiben konnte. Dieses Vorbild hat dann künftig auch auf die übrige Klosterwelt, insbesondere die rein benediktinischen Klöster gewirkt, so daß sich allmählich alle Klöster in Orden zusammenschlossen.

Klerikerorden.

Auch ein Teil des Klerus ist in diesen Prozeß hineingezogen worden. Wie die asketischen Ideale, vor allem die Ehelosigkeit, sehr früh dem Klerus als Gesetz auferlegt worden waren, so sind auch die mönchischen Lebensformen vom 4. Jahrhundert an, wenn auch nur abgeschwächt, an einzelnen Bischofskirchen, vom 8. und 9. Jahrhundert an, zuerst im Frankenreich, auch an anderen Kirchen eingeführt worden, an denen mehrere Kleriker angestellt waren. In der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts wurde in einem Teil dieser Kollegiat- oder Stiftskirchen auch das Sondereigentum aufgehoben, und vom 12. Jahrhundert an schlossen auch sie sich zu großen Klerikerorden zusammen. So ist zuerst der der Prämonstratenser entstanden, der sich ebenso universal wie der Cisterzienserorden entwickelte.

Bettelorden.

Die taktischen Einheiten dieser Orden bildeten immer noch die einzelnen Klöster oder Stifter. Erst in den Bettelorden des 13. Jahrhunderts, Minoriten

(Franziskanern), Predigern (Dominikanern), Augustinern und Karmelitern, hat sich das Abbild des alles umfassenden Papsttums ganz durchgesetzt. Erst hier ist der Orden als solcher die Einheit, die nur von sich aus einzelne Niederlassungen gründet, aber nicht als selbständige Anstalten, sondern nur sozusagen als Stationen der Ordensarbeit.

In diesen beiden Formen des Mönchtums spiegeln sich zugleich die beiden wirtschaftlichen und sozialen Schichten des Mittelalters, die seit dem 12. und 13. Jahrhundert vollkommen ausgebildet nebeneinander stehen. Zunächst auf der Grundlage der bäuerlichen Wirtschaft erwachsen, besonders unter den neuen Völkern mit ungeheurem Grundbesitz ausgestattet, ist das benediktinische Mönchtum für die Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens und der sozialen Gliederung des Mittelalters ein mächtiger Faktor geworden. Die großen Klöster gehörten frühzeitig zu den großen Grundherrschaften und gingen schon in der fränkischen Zeit in dem Streben mit voran, die ursprünglich freie bäuerliche Bevölkerung abhängig zu machen und von der unmittelbaren Verbindung mit dem Königtum abzurängen. Eben dadurch sind dann ihre Äbte in die Reihe des geistlichen Adels gekommen. Aber auch an den Fortschritten der Besiedelung und der wirtschaftlichen Arbeit hatte sich schon das ältere benediktinische Mönchtum wesentlich beteiligt. Und vom 12. Jahrhundert an haben sich die Cisterzienser und Prämonstratenser insbesondere um die deutsche Kolonisation der slawischen Länder unvergängliche Verdienste erworben.

Wirtschaftliche Grundlagen der beiden Formen des Mönchtums.

In den Bettelorden aber hat sich das Mönchtum auch den neuen Formen des städtischen Lebens angepaßt, indem es sich von der landwirtschaftlichen Arbeit losmachte, seine Haupttätigkeit in den Städten suchte und die leichte Beweglichkeit schuf, die dafür erforderlich war. Sie waren es dann auch, die sich dem neuen Betriebe der gelehrten Arbeit anpaßten, der im 12. Jahrhundert an den Universitäten begonnen hatte. Sie sind von da an die eigentlichen Führer der wissenschaftlichen Bewegung insbesondere in Philosophie und Theologie geblieben bis zum Schlusse des Mittelalters.

VII. Dogma und Theologie. Das Dogma der abendländischen Kirche hat sich in zwei Hauptgruppen gebildet. Die eine, die trinitarisch-christologische, ist aus den religiösen Interessen der Kirche des Ostens und den philosophischen Mitteln der griechisch-orientalischen Welt entstanden, durch Einflüsse aus dem Westen nur modifiziert und von ihm nicht als Ausdruck und Stütze seiner Frömmigkeit, sondern eben als Dogma, heilige Satzung übernommen worden. Die Kämpfe, die zu ihrem Abschluß geführt haben, haben im 4. Jahrhundert zeitenweise die Kirche zerrissen, und auch das Ergebnis, wie es auf den Synoden von Nicäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalcedon 451 und Konstantinopel 553 festgestellt und von der Theologie weiter entwickelt wurde, war im Osten und Westen nicht vollkommen gleich. Im Westen galt künftig, daß das

Trinitarisch-christologisches Dogma.

Wesen, die Substanz der Gottheit von Ewigkeit her in drei einander gleichen und untrennbar unter sich verbundenen Personen bestehe, die sich gegenseitig bedingen und voneinander abhängig sind, so daß in jedem Akt die ganze Gottheit wirkt. Die zweite Person der Gottheit, der Sohn, ist Mensch geworden, d. h. er hat sich mit einer menschlichen Natur zu unauflöslicher Einheit der Person so verbunden, daß seine Gottheit nicht vermindert wurde, die Menschheit aber auch nicht in der Gottheit zerging, sondern trotz aller Erhöhung in den Grenzen ihrer Natur blieb. Während nun aber die griechische Auffassung in der angenommenen Menschheit nur eine Art Naturmasse sah, hatte im Abendlande ursprünglich die menschliche Natur als ein voller, individueller Mensch gegolten. Doch hat sich vom 6. Jahrhundert an auch hier der Einfluß der griechischen Christologie geltend gemacht. In Rom ist sie durch die byzantinische Herrschaft unter Justinian durchgesetzt worden, und von Rom aus hat sie sich nach längeren, zum Teil schweren Kämpfen im ganzen Westen durchgekämpft. Erst im 12. Jahrhundert ist durch die Christumystik sowie die ganze ethische Richtung, die Abälards Theologie einschlug, das menschlich-persönliche Bild Jesu wieder derart in den Vordergrund gestellt worden, daß sich die Theologie bis zum Schlusse des Mittelalters in den Versuchen abmühen mußte, die beiden Überlieferungsreihen aufs künstlichste zu kombinieren. Zu einem Abschluß des Dogmas ist es jedoch dabei nicht gekommen. Aber die Grundelemente der Überlieferung sind in die neue Zeit hinübergegangen und wirken auch auf evangelischem Boden immer noch nach.

Sünde und
Gnade.
Augustin.

Die zweite Gruppe des abendländischen Dogmas hat zu ihrem Mittelpunkt Sünde und Gnade. Sie ist ganz aus der eigentümlichen Religiosität des Westens, wie Augustin sie vollends begründet hat, erwachsen und drückt deren ganzen praktischen Inhalt aus. Sie ist daher der eigentliche Kern auch der abendländischen Theologie geworden und bis auf den heutigen Tag geblieben. Auch die protestantische Welt ist in ihrer Grundeigenart davon noch heute bestimmt. Augustin hatte seine Anschauungen bis in die schroffsten Konsequenzen hinein entwickelt: die ganze Menschheit durch Adams Fall eine Masse des Verderbens, der Sünde, des Todes, der ewigen Verlorenheit, unfähig sich herauszureißen und irgend etwas zu ihrem Heil zu wirken, nicht einmal dazu imstande, das dargebotene Heil anzunehmen; daher alles auf die alleinige Wirksamkeit Gottes gestellt, der von Ewigkeit her eine festbestimmte Anzahl von Menschen zu Gefäßen der Barmherzigkeit prädestiniert hat und im Lauf der Zeit aus der Masse des Verderbens herausreißt, während er die andern ihrem in Adam selbstverschuldeten Geschick überläßt.

Nach-
augustinische
Entwicklung.

Aber an diesen äußersten Spitzen hat sich das Abendland trotz der unvergleichlichen Autorität Augustins doch gestoßen. Aus den Kämpfen um seine Gnadenlehre vom 5. bis 9. Jahrhundert ist nur so viel als Gemeingut und Dogma hervorgegangen, daß die allgemeine Herrschaft von

Sünde und Tod als die Folge des Sündenfalls anerkannt und daraus die Unfähigkeit des Menschen abgeleitet wurde, sich selbst die Seligkeit zu erwerben. Dagegen hat man die Prädestination in Augustins Sinn abgelehnt und die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens festgestellt. Die Gnade aber, ohne die der Mensch das Heil nicht gewinnen kann, wird in den kirchlichen Sakramenten, vor allem der Taufe, geschenkt. Allein die Taufgnade, die dem Kind noch im unbewußten Zustand eingeflößt wird und es durch ihre magische Kraft geistig umwandelt, trifft jetzt den einzelnen in der Regel nicht mehr, wie im Altertum, als außerordentliche Errettung, sondern hält sich im großen ganzen innerhalb eines geschichtlich gegebenen Kreises, der Christenheit, und wird hier jedermann zuteil. Sie ruft bei dem Christen vor allem seine Selbsttätigkeit auf und weist ihn an die Benutzung der übrigen kirchlichen Gnadenmittel und Erfüllung der sittlichen und kirchlichen Pflichten. Sie wirkt also vor allem die Möglichkeit, Verdienste zu erwerben. Die Einzelheiten sind auch in der Gnadenlehre nicht mehr Dogma geworden. Nur im Gebiet der Sakramente ist noch ein Punkt 1215 auf dem großen Laterankonzil Innocenzs III. dazu erhoben worden, die Transsubstantiation, d. h. die Lehre, daß im Abendmahl durch die priesterliche Weihe die Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut Christi verwandelt werde und nur die Akzidenzien, Gestalt, Farbe, Geschmack usw. bleiben.

Aber die Theologie hat nicht nur an allen diesen Fragen unablässig weiter gesponnen, sondern auch im Laufe der Jahrhunderte den Kreis ihrer Probleme ungemein erweitert. Nach Augustin war ihre produktive Kraft rasch erloschen, und in kurzem wandte sie sich fast nur noch der Aufgabe zu, das Erbe der patristischen Vergangenheit zu sammeln und in Auszügen, Zitaten, Belegstellen oder Wiederholungen enzyklopädisch fortzupflanzen, wie das zur selben Zeit und zum Teil in denselben Kreisen auf dem Gebiete der weltlichen Wissenschaften geschah. Geistliche und weltliche Wissenschaft sind künftig in einer Hand, der Hand der Kirche, vereinigt und haben darum in den folgenden Jahrhunderten eine gemeinsame Geschichte.

Auch für sie bedeutet das 11. Jahrhundert eine Zeit bedeutsamen Aufschwungs: die Theologie tritt vor allem unter den Einfluß der Dialektik und des scharfen kritischen Sinns, der das Wahre und Echte der Überlieferung von den Produkten der Verfallszeiten sondern will. Und es schien zunächst, als ob Berengar von Tours (gest. 1088) mit diesen Mitteln den bisherigen Traditionalismus durchbrechen sollte. Aber durch die beiden Oberitaliener Lanfrank (gest. 1089) und Anselm (gest. 1109), die später nacheinander in dem neuen Normannenreiche den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury inne gehabt haben, ist er wieder fest begründet worden. Vor allem hat er die Dialektik ganz in den Dienst der Überlieferung gestellt, aber auch in seinem „Cur Deus homo“ die Zuversicht gehegt, mit ihren Mitteln den ganzen geschichtlichen und dogma-

Geistliche und weltliche Wissenschaft der nach-augustinischen Zeit.

Aufschwung im 11. Jahrhundert.

tischen Inhalt der Offenbarung als eine einheitliche Größe für jeden Verstand zwingend ableiten zu können.

Erweiterung der
Aufgaben im
12. Jahrhundert:
Abälard
(1079—1142).

Diese Zuversicht hat nicht lange standgehalten. Aber im 12. Jahrhundert sind die Mittel der Theologie reicher geworden und ihre Ziele höher gegangen. Zugleich damit nimmt die ganze Theologie eine neue Wendung. Während nämlich die letzten Jahrhunderte immer nur einzelne Fragen des Dogmas literarisch behandelt hatten, hat Abälard (1079—1142), der glänzendste Geist dieser Zeit, ein ausgeführtes System der ganzen Theologie geschaffen, und Hugo von St. Victor (gest. 1141) ist ihm darin nachgefolgt. Es ist von da an die Aufgabe aller Scholastik geblieben.

Neuplatonismus
und
Aristotelismus.

In beiden Männern sind aber zugleich alte Gegensätze wieder aufgewacht. Der Neuplatonismus, der schon bisher als augustinisches Erbe in der kirchlichen Theologie fortgelebt hatte, bekam in der Schule von St. Victor bei Paris neues Leben. Dogma und sakrale Mystik waren mit ihm von jeher verbunden gewesen. Aber die ethisch-persönlichen Interessen, die in ihm zu kurz kamen, fanden ihren Vertreter in Abälard: er griff daher wieder stärker auf Aristoteles zurück. Und als dann gar um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts zu dessen logischen Schriften auch die metaphysischen, naturwissenschaftlichen, psychologischen, ethischen und politischen hinzukamen, da nahm unter ihrem Einfluß die Theologie einen neuen glänzenden Aufschwung. Eine Fülle neuer Mittel und Probleme, ja ganz neue Gebiete, eben die, die in den neuen aristotelischen Schriften behandelt waren, wurden der Theologie eingefügt. Die Theologen der neuen Bettelorden, Scholastiker wie Albert der Große (1193—1280) und Thomas von Aquin (1225—1274), haben daraus ein System kirchlicher Wissenschaft geschaffen, das dieselbe Universalität der Arbeit und der Ansprüche zeigt, wie die Papstkirche jener Zeit, und mit den Problemen der Theologie und kirchlichen Praxis auch die der gesamten Philosophie, Kosmologie, Ethik und Sozialwissenschaft zu lösen versucht.

Glanzzeit der
Scholastik im
13. Jahrhundert:

Albert d. Gr.
(1193—1280),
Thomas
von Aquin
(1225—1274).

Schon Abälard hatte die Überlieferung kritisch gesichtet und die Gegensätze in ihr bei allen Einzelfragen scharf hervorgehoben. Seine Schüler hatten dann begonnen, für sie einen Ausgleich zu suchen, und insbesondere Peter der Lombarde (gest. um 1160) hatte das auch für die beiden Hauptautoritäten seiner Zeit, Abälard und Hugo, getan. Seine „vier Bücher Sentenzen“ wurden dadurch das maßgebende Lehrbuch der Schule, auf dessen Grundlage die Stoffe der alten und neuen Überlieferung immer neu, originell oder kompilatorisch, zu den großen Systemen verarbeitet wurden.

Vernunft und
Offenbarung.

Die Zuversicht, die ehemals Anselm zum Vermögen der Vernunft geholt hatte, kehrt in diesen Systemen nicht wieder. Die Vernunft hat ihr enges Gebiet abgesteckt erhalten: sie ist Meisterin über die natürlichen Dinge. Die festen Traditionen, die auch hier bestehen, gelten an sich nur, weil man zu der überlegenen Kunst der Vorgänger, insbesondere des

großen Griechen, das höchste Zutrauen hat. Da aber beide Sphären doch von dem einen Gott umschlossen sind, der die natürliche auf die übernatürliche angelegt und für sie bestimmt hat, so muß schließlich auch die untere im Lichte der oberen angesehen werden und wirken die Grundsätze, die hier gelten, auch dort. Insbesondere gilt das von dem ganzen Gebiet der sozialen Ethik, das ja auch im praktischen Leben der Regulierung der Kirche untersteht.

Vom Gebiete der Offenbarung ist die Vernunft zunächst nicht einfach ausgeschlossen. Sie kann die übernatürlichen Wahrheiten freilich nicht mehr a priori konstruieren, sondern nur durch die Autorität empfangen. Aber sie kann sie wenigstens nachträglich als angemessen und widerspruchslos erweisen, ihre Anstöße entfernen und dadurch auch dem Fernstehenden annehmbar machen. Erst am Ende des 13. Jahrhunderts drang besonders durch Duns Scotus (gest. 1308) der Eindruck durch, daß Dialektik und Vernunft notwendig andere Wege führen, als Glaube und Autorität. Und als zugleich mit Wilhelm von Occam (gest. um 1349) die neue Erkenntnistheorie aufkam, die sich mit den bisherigen Grundlagen der Theologie nicht mehr vertrug, da fand die von ihm begründete nominalistische Theologie das Heil nur noch in dem Grundsatz, daß in allen übernatürlichen Fragen nur die Autorität entscheiden dürfe, weil hier die Vernunft zu ganz anderen Ergebnissen führe als die Offenbarung. So verwandte ein Teil der Theologen künftig allen Scharfsinn daran, zu zeigen, zu welchen glaubensfeindlichen Folgerungen die Vernunft führen müsse.

Duns Scotus
(† 1308).

Wilhelm
v. Occam
(† um 1349).

VIII. Die Ausgänge des Mittelalters. In den beiden letzten Jahrhunderten verschieben sich überall die Grundlagen der bisherigen Machtverteilung wie Geistesrichtung und bilden sich neue Kräfte und Verhältnisse.

Zunächst auf politischem Gebiet. Der Untergang des starken Kaisertums hat andere Staaten, vor allem Frankreich und England, um so mehr emporsteigen lassen und überall den nationalen Egoismus entfesselt, der die ehemalige Einheit der abendländischen Christenheit immer mehr zersetzte. An dem Versuch, die Ansprüche Gregors VII. und Innocenzs III. über alle Welt zu erneuern, ist Bonifaz VIII. 1303 gescheitert. Von da ab gleitet die politische Macht des Papsttums immer weiter herab.

Sinken der politischen Macht
des Papsttums.

Auf kirchlichem Gebiet dagegen ist es freier Herr, um so freier, je mehr es schien, als ob ihm nur noch eine Seite an der Kirche in Betracht käme, die finanzielle. Abgesehen von den weltlichen Patronaten, verfügt es durch seine „Provisionen“ fast unbeschränkt über die Stellen und Pfründen aller Art, vergibt sie gegen schwere Taxen, erhebt von ihren Inhabern nach Bedürfnis Zehnten und schafft sich je länger je mehr in den Ablassen eine neue ergiebige Goldgrube. So wird es die erste Geldmacht der Welt, die alle anderen Geldmächte in Brot hält. Wie im 10. und

Seine kirchliche
Macht.
Die Finanzen.

11. Jahrhundert die Eigentümer ihre Klöster und Kirchen als Gutsverbände verschachert und ausgenutzt hatten, so behandelte jetzt das Papsttum die Pfründen fast der ganzen Welt als Renten, die man an Anhänger und Beamte vergibt, in den meisten Fällen ohne jede Rücksicht auf den Dienst, für den sie bestimmt waren. So schuf es sich die Mittel, ein unübersehbares Heer von abhängigen Beamten in Rom und in allen Ländern zu halten und Unzählige in seinen gut bezahlten, für jedes Talent ausichtsreichen Dienst zu ziehen. Freilich hat nun diese ungeheuerere Zentralisation an vielen Orten die höchste Erbitterung erzeugt, weil sie überall nur die fiskalischen und Machtinteressen gelten ließ, alle Stufen der Organisation durchbrach und jede geordnete Verwaltung der einzelnen Verbände unmöglich machte. Aber die Staaten, auf deren Haltung doch alles ankam, taten nichts, um diese Praxis der Kurie einzuschränken, sondern sorgten nur dafür, daß sie einen möglichst reichlichen Anteil an den finanziellen Erträgen bekamen und daß die Päpste bei der Besetzung der Stellen ihre Wünsche berücksichtigten.

Nur in einem Land gingen die Dinge anders. In England haben seit Anfang des 14. Jahrhunderts Lords und Gemeine die alten, hier nie vergessenen Grundsätze über das Kircheneigentum mit besonderer Kraft erneuert und die Könige gezwungen, sich ihrer anzunehmen. Das ganze 14. Jahrhundert hindurch werden die Gesetze erlassen, die den päpstlichen Provisionen und der päpstlichen Jurisdiktion namentlich in Pfründensachen zu Leibe gehen. Am Anfang des 15. Jahrhunderts ist die Herrschaft des Königs über die hohen Stellen ebenso festgestellt, wie die maßgebende Gewalt des Adels über seine Patronate. Die englische Kirche ist dem Papst im wesentlichen verschlossen.

Noch eine andere Macht stellte sich seit dem 14. Jahrhundert dem päpstlichen System entgegen, die theologische Doktrin über Kirche und Papsttum. In den Nöten der großen Kirchenspaltung, da sich seit 1378 jahrzehntelang zwei Päpste bekämpften und zugleich alle Schäden des Systems mit verdoppeltem Gewicht auf die Kirche drückten, griff man in Frankreich nach einer Theorie, die zuvor insbesondere Wilhelm von Occam in den kirchenpolitischen Kämpfen unter Ludwig dem Bayer entwickelt hatte, um der Kirche die Selbsthilfe gegen das Papsttum zu ermöglichen. Nicht beim Papst, sondern bei der Kirche selbst, wie sie zuletzt durch die Summe aller ihrer größeren Institute und Verbände dargestellt und in der ökumenischen Synode vertreten ist, liegt die letzte und höchste Gewalt. Dem Papst kommt nur eine bevorzugte, aber fest beschränkte Gewalt zu. Die großen Reformsynoden von Konstanz (1414—18) und Basel (1431—49) haben das zum Dogma erhoben. Die Päpste aber haben es sofort wieder mit aller Macht bekämpft, und jahrhundertlang rangen nun die beiden Systeme des Papalismus (Kurialismus) und Episkopalismus (Konziliarismus) miteinander. Aber schon am Ende des Mittelalters war der Papalismus wieder im Vordringen, und 1870 hat er auf dem vatikanischen Konzil endgültig gesiegt.

Englische
Kirchenpolitik
im 14. und
15. Jahrhundert.

Episkopalismus
und Papalismus.

Vielleicht aus der Verbindung dieser episkopalistischen Doktrin mit den Grundsätzen der englischen Kirchenpolitik ist dann in Frankreich das System der gallikanischen Kirchenfreiheiten erwachsen. Als am Ende des 14. Jahrhunderts das bisherige Bündnis zwischen Königtum und Kirche in die Brüche ging, übernahm man dort die englische Praxis als Programm einer allgemeinen Kirchenreform. Nur hat man sich dabei nicht auf das alte, in Frankreich längst vergessene positive Recht berufen können, sondern nach dem Naturrecht gegriffen und danach die „ursprünglichen“ Rechte der Kirchen gegen die usurpierte Gewalt des Papsttums vertreten. Auf diese Theorie gestützt, haben dann die Synoden von Konstanz und Basel versucht, die Zentralisation zu durchbrechen und den mittleren Stufen der kirchlichen Organisation, vor allem den Bischöfen und Kapiteln, wieder größere Selbständigkeit und Verfügungsfreiheit zu geben. Aber die Kurie wie die Staaten haben sich diesem Versuch entgegengestellt. Während sich in England die Verhältnisse des 14. Jahrhunderts erhielten, eroberte sich in Frankreich im Laufe des 15. Jahrhunderts die Krone die entscheidende Stimme bei der Besetzung aller hohen Kirchenstellen, übte das Placet, ließ sich regelmäßig von Klerus und Mönchtum Steuern bewilligen, schuf sich in der „*appellatio tanquam ab abusu*“ die höchste Gerichtsgewalt über den Klerus und überließ dem Papst nur eine Anzahl fest geregelter Einkünfte aus der französischen Kirche. Ähnlich ging es in Spanien unter dem katholischen Königspaar Ferdinand und Isabella und in einer Anzahl der kleineren Länder. So lenkten jetzt die Kurie und ihre pfründenbedürftigen Mitglieder ihre ganze Arbeit nach Deutschland, und die Reichsgewalt hatte weder den Willen noch die Macht, ihnen die Türen zu schließen. Nur die einzelnen Territorialgewalten, vor allem Fürsten und Städte, konnten durch Verträge oder eigenmächtiges Zugreifen für sich zum Teil stattliche Vorteile über ihre Stifter und Klöster sichern, und aus den alten Rechten des Patronats und der Vogtei haben sich in Norddeutschland selbst an ehemaligen Reichsbistümern im kleinen ähnliche Zustände entwickelt wie in England und Frankreich, die Anfänge der neuen Landeskirchen.

Gallikanische
Kirchen-
freiheiten.

Die
Reformsynoden
des 15. Jahr-
hunderts.

Die Staaten
und die Kirchen
am Ende des
Mittelalters.

Noch an einem zweiten Punkte hat England am Ende des Mittelalters tief auf einen Teil der festländischen Kirchen gewirkt. Frühere häretische Bewegungen, wie sie seit dem 10. Jahrhundert in den Katharern in den romanischen Ländern, seit dem Ende des 12. Jahrhunderts in den Waldensern auch in Deutschland immer bedrohlicher emporgekommen waren, hatte das Papsttum seit dem 13. Jahrhundert mit der fürchterlichen Waffe der Inquisition und mit Hilfe der Staatsgewalten fast völlig ausgerottet, so daß sie im Geistesleben des Mittelalters kaum eine Spur hinterließen.

Katharer und
Waldenser.

Aber in England entwickelten sich im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts neue geistige Kräfte, die nicht mehr verschwanden und schon vor der Reformation an einem Punkte die bisherige religiöse Einheit der

Wiklif
(† 1384)
und
Huß
(1369–1415).

abendländischen Kirche zerrissen. Johann von Wiclif, theologischer Professor in Oxford (gest. 1384), hatte als Vorkämpfer der Ansprüche, die Krone und Adel an das Kirchengut erhoben, begonnen, dann aber auf ältere, auch von den Waldensern vertretene, kirchliche Ideale, eine Kirche ohne festen Besitz, einen Klerus nach apostolischem Vorbilde mit armem Wanderleben zurückgegriffen, schließlich aber alle kirchlichen Institutionen, die nicht im Gesetze Gottes, der Heiligen Schrift, begründet seien, ebenso wie alle sakralen und regimentlichen Handlungen, die derselben Norm nicht entsprächen, für nichtig erklärt und damit Grundsätze aufgestellt, die Papsttum und Hierarchie, Kirchenrecht und Sakralwesen in ihrem Grund erschütterten. In England selbst ist die Bewegung, die daraus entsprungen ist, nur in engen Grenzen geblieben; aber in Böhmen wurden Wiclifs Gedanken in einem Kreis tschechischer Gelehrten, in dessen Mittelpunkt bald Johann Huß (1369—1415) stand, die furchtbare Waffe, mit der das tschechische Volk gegen das Papsttum und die bisherigen kirchlichen Institutionen ebenso wie gegen die alte überlegene Stellung des Deutschtums in Böhmen zu blutigem Kampf aufgerufen wurde (1419 ff.) Aus der hussitischen Revolution entstand die tschechische Nationalkirche, die getrennt vom Papsttum und der katholischen Christenheit, unter der Herrschaft des Adels sich über den größten Teil Böhmens und Mährens erstreckte. Und aus ihr ist dann wieder die kleine Sondergemeinde der böhmischen Brüder ausgeschieden, die erste Kirche des Mittelalters, die ohne eigentliche Hierarchie und ohne viel sakrales Wesen nur mit einfachem Priestertum und enger Gemeinschaft ihrer Glieder ihren religiösen und sittlichen Idealen lebte.

Emporkommen
des Bürgertums.

Auch auf kirchlichem Boden ist mit der Entwicklung des Bürgertums ein neues Element eingetreten. Von Anfang an war es zum großen Teil auf Kosten der Kirchen emporgekommen. Die städtische Autonomie ist in den meisten Fällen den geistlichen Stadtherren abgerungen worden, und im Kampfe gegen die geistliche Steuerfreiheit und Gerichtsbarkeit haben allezeit die Städte vorangestanden. Das Patronatsrecht, das die Bürgerschaften und die verschiedenen Organisationsstufen der städtischen Gewerbe in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters in außerordentlichem Umfang über die Kirchen und kleineren Heiligtümer, Stiftungen und Pfründen besaßen, brachte eine Menge geistlicher Personen in Abhängigkeit vom Bürgertum und machte es ihm möglich, auch in den kirchlichen Kämpfen der folgenden Zeit eine entscheidende Rolle zu spielen.

Laienkultur.
Renaissance.

Vor allem aber schränkte die höhere Laienbildung, die sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert langsam entwickelte, das frühere Monopol von Klerus und Mönchtum ein. Lesen und Schreiben, Kunst und Technik, Latein und literarische Bildung drangen auch in dem Laienstand ein. Das geistige Leben verfeinerte sich, und an manchen Punkten waren schon vor der großen Entwicklung der Renaissance die geistlichen Stände

von der Laienwelt erreicht und überflügelt. Mit Renaissance und Humanismus aber erhob sich in ganz Westeuropa eine einheitliche Bildung der höchsten Schichten, die in ihren ganzen Grundlagen, Motiven und Zielen aus dem Laienstand erwachsen und auf ihn zugeschnitten war. Sie stand in ausgesprochenem Gegensatze zu der bisherigen, ihrem Wesen und Ursprung nach geistlichen Kultur und kehrte zu der Stimmung zurück, die die alte Welt vor dem Zusammenbruch ihrer politischen, geistigen und sittlichen Kraft erfüllt hatte. Wohl nehmen Klerus und Mönchtum noch einige Generationen lang an ihr teil. Aber Führung und schöpferische Fähigkeit erweist in ihr bald nur noch der Laienstand. Die großen Künstler am Ende des Mittelalters sind überall, in Italien wie im Norden der Alpen, fast nur noch Laien. Die ganze Umformung der geistigen Eigenart, Bedürfnisse und Anschauungen droht die Kirche völlig aus ihrer bisherigen Stellung zu werfen. Auch in den Wissenschaften erfolgt ein mächtiger Umschwung, und vor allem eröffnen sich neue Bahnen in Religion und Theologie.

Die mächtige Entwicklung der Persönlichkeit und Individualität, die die Renaissance überall mit sich brachte, hat bewirkt, daß sich der religiös bedürftige Laie, der auf dem Boden der neuen Bildung stand, nicht mehr mit einer Frömmigkeit begnügte, in der er immer unfrei und gebunden blieb und es zu einer wirklichen, bewußten Gemeinschaft mit Gott nicht brachte. Er verlangte nach einer Religion, die ihn auch im Verhältnis zu Gott frei und sicher machte, die ihm in dem unmittelbaren Verkehr mit Gott alles gäbe, wonach seine Seele verlangte. Die Grenze zwischen der religiösen Oberstufe und der Massenreligion sollte verschoben werden, die Mystik nicht mehr das Privilegium der Asketen sein. Dazu diente in Italien, wo ja die Bewegung begonnen hatte, zunächst die neuplatonische Philosophie und Mystik, die in der kirchlichen Theologie und Mystik längst ihre feste Stelle gehabt hatte. Dann aber griff man zugleich nach Paulus und Augustin, und der größte deutsche Humanist, Erasmus, ist außer auf Paulus wesentlich auch auf den Jesus der Evangelien zurückgegangen und hat damit den Ausgleich zwischen den beiden Religionsstufen vollendet, indem er im Neuen Testament eine Religiosität entdeckte, die so einfach war, daß nicht nur die humanistischen Aristokraten des Geistes, sondern auch der schlichte Mann danach leben und sich einer Frömmigkeit erfreuen konnte, in der er alles hatte und doch selbständig seines Gottes sicher blieb.

Der Humanismus in der Religiosität.

Erasmus.
(ca. 1466—1536).

Zugleich kündigt sich im Humanismus eine neue Epoche wie der allgemeinen, so vor allem der kirchlichen Wissenschaft an. Die alten Überlieferungen verlieren ihre Autorität, die bisherigen Größen ihr Ansehen. Aus der kritischen Stimmung der Vergangenheit gegenüber, aus dem geschichtlichen Sinn, der die Bewegung begleitet, erwächst die Erkenntnis, daß die Scholastik nicht, wie bisher für selbstverständlich gegolten hatte, die immer maßgebende Theologie und kirchliche Wissenschaft, sondern

Humanismus und Theologie.

nur eine Epoche ihrer Entwicklung darstelle, und zwar eine Epoche barbarischen Verfalls des ganzen geistigen Lebens, weit entfernt von den klassischen Zeiten der Religion wie der kirchlichen Schriftstellerei, des Neuen Testaments und der Väter. Damit ist die Bahn für einen ungeheueren Umschwung frei. Auch hier hat Erasmus das Größte getan.

Ansätze
kirchenfreier
Frömmigkeit
im Volk.

Auch in den unteren Schichten des Volkes treten zumal in Deutschland und England Spuren einer Religiosität auf, die sich von der Kirche losmacht oder ihr feindselig entgegentritt. Aus dem englischen Wiclifismus sind kleine Kreise hervorgegangen, die sich in stiller heimlicher Erbauung an die religiösen Ideen des großen Reformers halten, und in Deutschland erinnert der mannigfach verbreitete Widerspruch gegen alles sakrale Priestertum ebenso an die schärfsten Schichten des Hussitentums, wie die drohende Erregung gegen die Kirche als die große soziale Macht, die jeder Änderung des gegenwärtigen Besitzstandes im Wege steht.

Stärke der
Stellung der
Kirche am Ende
des Mittelalters.

Aber alles das ist doch nur eine Seite. Gerade am Ende des Mittelalters hat auch die kirchliche Frömmigkeit und die Energie kirchlicher Arbeit wieder einen starken Aufschwung genommen, nirgends mehr als in Deutschland. Die Reform der Klöster und Orden hat zeitenweise glänzende, nur nicht sehr nachhaltige Ergebnisse gehabt. Mit der Zahl der Kirchen und Pfründen hat sich auch die Zahl der Kleriker gewaltig vermehrt. Und wenn auch die große Masse dieser ebenso schlecht gebildeten wie jämmerlich bezahlten „Meßpaffen“ ein ganz unzuverlässiges, auch sittlich minderwertiges Element darstellt, so ist doch das unaufhörliche Anwachsen der geistigen Stiftungen ein Beweis, in welchem Maße das Leben des Volkes mit der Kirche verwachsen ist. Und auch das stete, von leidenschaftlichen Ausbrüchen begleitete Wachstum der volkstümlichen Religiosität steht im großen ganzen in engem Zusammenhange mit dem kirchlichen Kultus und seinen Anstalten.

Ebenso ist das Einheitsbewußtsein der abendländischen Christenheit zwar durchbrochen, wurzelt aber immer noch tief. Es hat nicht mehr die Macht, sich in politischen Unternehmungen durchzusetzen, aber es lebt auch nicht bloß in den Anschauungen der Theologen und Kirchenmänner. Das böhmische Staatswesen, das sich von der Einheit der katholischen Christenheit losgerissen hat, hat auch nach dem Sieg immer wieder gegen das ganze katholische Abendland um sein Dasein zu kämpfen gehabt. Und so bildet denn auch das Papsttum noch einen Machtfaktor, der nicht bloß für die politische Kombination in Betracht kommt und dem nicht einmal die entsetzliche Entartung der Renaissancepäpste Abbruch tun kann. Man unterscheidet zwischen der Institution und ihren Trägern. Das Papsttum gilt auch der Opposition als unentbehrlich: es soll nur im Sinne des Episkopalismus beschränkt werden. Auch die Hierarchie und die großen Orden stellen immer noch eine universale Organisation dar. So tief auch ihre einzelnen Gruppen in die nationalen Interessenkämpfe verflochten

sein mögen, sie sind nicht nur durch reale Interessen, sondern auch durch dieselbe Bildung und die ganze Fülle gemeinsamer Überlieferungen verbunden. Auch die soziale Macht der Kirche ist in allen Ländern noch gewaltig. Durch ihren Grundbesitz und ihre grundherrlichen Rechte ist sie mit der ganzen feudalen Organisation der Gesellschaft verwachsen. Durch ihren Klerus und ihr Mönchtum ragt sie tief in alle Schichten der Bevölkerung hinein. Mit ihrer Liebestätigkeit und ihren Stiftungen stellt sie immer noch so gut wie die einzige Organisation humaner Zwecke dar. Denn die städtische Armenpflege entwickelt erst ganz am Ende des Mittelalters ihre ersten Triebe.

Vor allem aber ist sie im großen ganzen immer noch die Inhaberin aller religiösen Kräfte und Heilmittel und gilt als solche. Ihr Verfall liegt vor aller Augen, und die eifrigsten Kirchenmänner klagen am schwersten darüber. Aber die Hoffnung auf Besserung bleibt doch lebendig, und alle Gebrechen erscheinen doch nur als Flecken an der Gemeinschaft, die nach wie vor als göttliche Stiftung und auch mit ihren hierarchischen Ordnungen als für die Ewigkeit bestimmt gilt. Die religiöse und kirchliche Opposition hat bisher fast nirgends neue fruchtbare Gedanken erzeugt, die den großen Massen genügt und durch ihre überlegene Kraft ihnen festen Boden unter den Füßen gegeben hätte. Solange aber das nicht der Fall war, blieb alle Opposition ungefährlich. Der Sturz der mittelalterlichen Papstkirche konnte erst mit dem Augenblicke beginnen, da die Reformation mit ihren neuen religiösen Gedanken am Mittelpunkte einsetzte und alle vorhandenen Strömungen gegen den Bau führte.

Literatur.

Die Arbeit an der Erforschung des kirchlichen Mittelalters reicht schon ins 16. Jahrhundert hinauf mit den großen kirchengeschichtlichen Streitwerken der Magdeburger Zenturien (1559—74) und vor allem ihres Gegners, des Kardinals BARONIUS mit seinen *Annales ecclesiastici* (1588—1607), die seit 1646 von RAYNALDUS fortgesetzt wurden und je länger je mehr an den Schätzen des vatikanischen Archivs ihre einzigartige Quelle fanden. Die Hauptarbeit aber beginnt im 17. und 18. Jahrhundert. Hier haben die großen Gelehrten dieser Zeit, die Mauriner und Jesuiten (Bollandisten), sowie einzelne Männer der römischen Kirche, daneben Anglikaner und Deutsche, vor allem das Quellenmaterial zusammengetragen und zu bearbeiten begonnen: Schriftsteller, Chroniken, Annalen und Urkunden, teils im allgemeinen, was sich fand, teils für die einzelnen Länder und ihre Kirchen (z. B. *Gallia christiana*, *Italia sacra* u. ä.), teils für einzelne Gebiete der ganzen Kirche, die Leben der Heiligen (*Acta Sanctorum*), die Konzilien (Mansi u. a.), die Orden, die Liturgien u. a. Neben die Quellensammlungen, zum Teil mit ihnen verbunden, traten die gelehrten Bearbeitungen, wiederum fast für alle diese Gebiete. Dazu für einzelne Institutionen wie das Pfründenwesen und damit einen großen Teil der kirchlichen Verfassung (THOMASSIN, gest. 1697), das Bußwesen (MORIN, gest. 1659) u. a. gelehrte Darstellungen, im Stil dieser älteren Zeit, aber bis heute von ausgezeichnetem Wert. Während die Aufklärung dem Mittelalter besonders ungünstig gesinnt war und nur in wenigen Arbeiten, wie J. G. PLANCK, *Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung* (1803—9), Werke von dauerndem Wert erzeugte, brachte ihm die Romantik besonderes Interesse entgegen. Aber die streng geschichtliche Forschung neuen Stils, die sich bald aus ihr entwickelte, kam viel mehr der politischen, der Rechts-, Literatur- und Kunstgeschichte zugute. Die Kirchengeschichte war zwar in GIESELERs Kirchengeschichte mit vortrefflichen Quellenausügen bedacht, die zum Teil bis auf den heutigen Tag noch nicht genügend ausgeschöpft sind, und in F. W. RETTBERGs Kirchengeschichte Deutschlands (2 Bde., 1846 u. 1848) war ein Werk begonnen, das den höchsten Anforderungen der Zeit an geschichtlicher Kritik und Forschung entsprach. Aber der frühe Tod seines Verfassers (gest. 1849) ließ seine Arbeit nur bis auf Karl den Großen kommen, und im übrigen war das Interesse derjenigen Theologen, die wirklich wissenschaftlich zu arbeiten verstanden, auf die alte Kirche und etwa die Reformationszeit konzentriert. In den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts haben nur die Propheten- und Heiligenbiographien KARL HASEs in Jena und einzelne Arbeiten DÖLLINGERS auf die Höhe wissenschaftlicher Arbeit geführt. Und erst in den sechziger und siebziger Jahren beginnt mit H. REUTER u. a. das allgemeinere Interesse auch der Theologen an den kirchengeschichtlichen Problemen des Mittelalters sich zu entwickeln. Seither aber ist die Arbeit in allen Ländern und Lagern lebendig fortgeschritten und hat sich allen Gebieten zugewandt.

Geschichte der abendländischen Kirche überhaupt: J. C. L. GIESELER, Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. 1, 2⁴; Bd. 2, 1⁴, 2⁴, 3², 4¹. K. HASE, Kirchengeschichte auf Grund akadem. Vorlesungen Bd. 1 und 2² (1885 und 1895). — W. MÖLLER, Lehrbuch der Kirchen-

geschichte Bd. 1² von H. v. SCHUBERT (1902). 2² (1893). — K. MÜLLER, Kirchengeschichte Bd. 1 (1892), 2a (1902). — H. v. SCHUBERT, Grundzüge der K.-G. (1904). — Die historischen Artikel der Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche⁸.

Zu I. A. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1902). — V. SCHULTZE, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums. 2 Bde. (1887 und 92). — G. BOISSIER, La fin du paganisme⁴ (1902).

Zu II und III. Für das fränkische Reich und Deutschland: A. HAUCK, K.-G. Deutschlands, bisher 4 Bde., bis zur staufischen Zeit (1887 ff.). — Für die keltischen Inseln: H. ZIMMER, Keltische Kirche (Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche⁸ 10, 204 ff.). — Für England und Frankreich existieren keine genügenden Darstellungen, ebensowenig für die östlichen Länder. Es muß daher im wesentlichen auf die Werke der politischen Geschichte verwiesen werden. — Für die skandinavischen Kirchen: L. N. HELVEG, Den danske kirkeshistorie til reformationen (1857 ff.). A. CHR. BANG, Udsigt over den norske kirkes historie under catholicismen (1887). H. REUTERDAHL, Den svenska kyrkans historia 4. Bd. (1838). H. HILDEBRAND, Sveriges medeltid (1879 ff.).

Zu IV. Eigenkirchenwesen zuletzt: U. STUTZ, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders III. Bd. 1, 1 (1895). — Cluny: E. SACKUR, Die Cluniazenser, 2 Bde. (1892). — Pseudisidor: Ausgabe von P. HINSCHIUS (1863). Zu den neueren Verhandlungen über die Heimat der Fälschung s. G. LURZ, Über die Heimat Pseudisidors (1898). — Investiturstreit: Im allgemeinen HAUCK, K.-G. Deutschlands, Bd. 3 und 4; dazu G. MEYER VON KNONAU, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., bisher 5 Bde. (1890 ff.); über das Wormser Konkordat zuletzt D. SCHÄFER, Zur Beurteilung des W. K. (1905), wo die frühere Literatur angegeben ist. — Päpstliche Theokratie: A. HAUCK, Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII. (1904).

Zu V. Kultus: A. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte³, 3 Bde. (1894 ff.). — L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien² (1898). — E. HATCH, The influence of greek ideas and usages upon the christian church³ (1891), übers. von E. PREUSCHEN, Griechentum und Christentum (1892). — Die Forschungen von H. USENER, A. DIETERICH, E. MAAS, R. WÜNSCH u. a. über den Zusammenhang zwischen antiker und kirchlicher Religion. E. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (1904). N. BONWETSCH, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisziplin (Zeitschr. f. hist. Theol. 43, 203 ff. 1873). — Buße: MORINUS, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae observata (Paris, 1651). H. CH. LEA, A history of auricular confession and indulgences in the latin church. 3 Bde. (Philadelphia, 1896). — Inquisition: H. CH. LEA, A history of the inquisition of the middle ages (Newyork 1888) (französ. Übersetzung u. d. T.: Histoire de l'inquisition au moyen âge von S. REINACH (Paris 1900/2). — Zu Franz von Assisi: K. HASE, F. v. A. Ein Heiligenbild. 1856 (Ges. Werke 5, 1). P. SABATIER, Vie de St. François d'A. Paris 1894. (Deutsche Übersetzung von M. L[ISCO] 1895.)

Zu V und VI. Eine kritische Gesamtgeschichte der Mystik gibt es so wenig als eine solche der Askese und des Mönchtums. W. PREGER, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bde. (1879—93) und O. ZÖCKLER, Askese und Mönchtum² (1897) genügen nicht. Die Anschauungen H. WEINGARTENS über den Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter (Zeitschr. f. K.-G. 1 1876) sind heute überwunden; die Abhandlung selbst enthält noch manches Vortreffliche und hat stark auf die Forschung gewirkt. Die Einzel-literatur ist unübersehbar. Vgl. ZÖCKLER a. a. O. und Protest. Realenzyklopädie⁸ 13, 214 ff. — G. KAUFMANN, Rhetorenschulen und Klosterschulen . . . in Gallien während des 5. und 6. Jahrhunderts (Hist. Taschenb. 1869). F. A. SPECHT, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland . . . bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (1885). — H. DENIFLE, Die Universitäten des Mittelalters Bd. 1 (1885). — G. KAUFMANN, Die Geschichte der deutschen Universitäten, bisher 2 Bde. 1888 und 95.

Zu VII. Dogma und Theologie: A. HARNACK, Dogmengeschichte Bd. 3. F. LOOFS, Leitfaden der D.-G.⁸ (1893). R. SEEBERG, Lehrbuch der D.-G. Bd. 2 (1898).

Zu VIII. J. LOSERTH, Geschichte des späteren Mittelalters von 1197—1492 (1903). — Über Kirche und Staat am Ende des Mittelalters, namentlich die Entwicklung in England und Frankreich handelt vortrefflich J. HALLER, Papsttum und Kirchenreform Bd. 1 (1903). — Schisma: N. VALOIS, la France et le grand schisme d'occident 4 Bde. (Paris 1896—1902).

Für WIKLIF und HUSS s. vor allem die Arbeiten LOSERTHS, die in seinem vorhin genannten Buch mit verzeichnet stehen.

Ablässe: H. CH. LEA, A history of auricular confession and indulgences in the latin church Bd. 3 (1896). — TH. BRIEGER in der Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche³ 9, 76 ff., wo die weitere Literatur. — A. SCHULTE, Die Fugger in Rom, 2 Bde. (1904).

Renaissance und Humanismus: Die bekannten Werke von J. BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance 2 Bde.⁵ (1896) und G. VOIGT, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums 2 Bde.² (1880f.).

KATHOLISCHES CHRISTENTUM UND KIRCHE WESTEUROPAS IN DER NEUZEIT.

VON

FRANZ XAVER FUNK.

Einleitung. Jede der verschiedenen christlichen Konfessionen erhebt mehr oder weniger den Anspruch, die wahre Form des Christentums zu besitzen, und je weiter sie in das Altertum zurückreichen, um so stärker sind sie von dieser Überzeugung erfüllt. Die griechisch-orientalische Christenheit gibt dies schon in ihrer Selbstbezeichnung als orthodoxe Kirche zu erkennen. Nicht weniger beseelt dieses Bewußtsein die katholische abendländische Kirche, und demgemäß gelten ihr die Einrichtungen, auf denen ihr Wesen beruht oder sich ausgestaltete, als von Gott oder dem Stifter der Kirche angeordnet und unveränderlich. Man sah in diesem Lichte selbst solche Dinge an, die erst im Laufe der Jahrhunderte sich bildeten, indem bei ihrem verhältnismäßigen Alter und bei dem früheren Mangel einer genügenden geschichtlichen Erkenntnis mit der Zeit leicht die Meinung entstehen konnte, sie beruhen, wie die Quadrages oder das vierzigstägige Fasten vor Ostern, auf apostolischer Anordnung, und sie seien göttlichen Rechtes, wie die verschiedenen Privilegien, die der Kirche und der Geistlichkeit allmählich zuteil wurden. Aus diesem Grund war die Kirche im allgemeinen auch stets bestrebt, das Überlieferte so viel als nur immer möglich zu erhalten; sie ist in ihrem ganzen Wesen konservativ. So sehr aber dadurch der Zusammenhang mit der alten Gestalt und Verfassung bewahrt wurde, so sehr wurde andererseits eine Reform erschwert, als gewisse Einrichtungen sich überlebt hatten, mehr als lästig und schädlich, denn als heilsam sich erwiesen; und wenn es auch an kleineren Reformen oder Versuchen dazu, indem wohl entsprechende Anordnungen erlassen, aber nicht gebührend ausgeführt wurden, niemals fehlte, so kam es zu bedeutenden Maßnahmen tatsächlich nur aus Anlaß — und unter dem Einfluß größerer Umwälzungen. Die Neuzeit kennt zwei derartige Ereignisse, die religiöse Neuerung, die im 16. Jahrhundert eintrat und mit der man sie selbst gewöhnlich beginnt, und die französische

Revolution vom Jahre 1789. Dem entsprechend heben sich in der Geschichte der katholischen Kirche während dieses Zeitraumes zwei Stadien ab. In der ersten Periode verliert sie einen großen Teil ihres äußeren Besitzstandes und unterzieht sich einer zeitgemäßen Reform, während sie im wesentlichen die mittelalterliche Form bewahrt; in der zweiten erfolgt bei dem jetzt eintretenden politischen, staatlichen und sozialen Umschwung eine ziemlich weitgreifende Umgestaltung der Disziplin und der äußeren Rechtsordnung.

A. Von der Kirchenspaltung bis zur französischen Revolution.

Abfall und
Beschränkung
des Umfangs.

I. Das Reformationszeitalter (1517—1555). Umfaßte die Kirche früher ganz Europa bis auf den der griechisch-orthodoxen Kirche angehörigen Osten, so sagte sich infolge der mit dem Auftreten Luthers im Jahre 1517 beginnenden religiösen Bewegung eine Reihe von Völkern und Staaten von ihr los: Der Ordensstaat Preußen und ihm folgend Kurland, Livland und Estland, die skandinavischen Reiche Dänemark, Schweden und Norwegen, England und Schottland, fast alle größeren weltlichen Staaten in Deutschland, der nördliche Teil der Niederlande oder Holland, der größere Teil der Schweiz. Mit den weltlichen Staaten gingen ihr in Deutschland nicht wenige geistliche verloren, zwei Erzbistümer und zwölf Bistümer. Irland geriet, wenn auch der größere Teil der Insel dem alten Glauben treu blieb, durch seine Zugehörigkeit zu England in die protestantische Machtsphäre. Dazu kommen Verluste in Polen, Ungarn, Siebenbürgen und Frankreich, und sie blieben in letzterem Land auch noch zum Teil, nachdem mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 den Hugenotten die Ausübung ihrer Religion untersagt und das Bekenntnis des katholischen Glaubens verlangt worden war. Ihren Besitzstand bildeten hauptsächlich Italien, Spanien und Portugal, Frankreich, die südlichen Niederlande, die habsburgischen Länder, das Herzogtum Bayern, das Herzogtum Jülich-Cleve-Berg, das aber beim Aussterben der Herrscherfamilie 1609 bereits seine Selbständigkeit verlor und nach langen Streitigkeiten durch den Erbvergleich vom Jahre 1666 zum Teil (Cleve, Mark, Ravensberg) an Brandenburg, zum Teil (Jülich und Berg) an die katholische Pfalz fiel, eine Reihe von geistlichen Staaten in Deutschland, darunter die drei geistlichen Kurfürstentümer, Polen und Irland.

Konzil von Trient
(1545—1563).

Verluste, wie sie damals eintraten, mußten die Aufmerksamkeit ernstlich auf den inneren Stand der Kirche lenken. Schon seit zwei Jahrhunderten fühlte man lebhaft die Notwendigkeit einer Reform, und seit dem 15. Jahrhundert widmeten sich Synoden dieser Aufgabe. Die Maßnahmen, die getroffen wurden, entsprachen aber lange nicht dem bestehenden Bedürfnis; sie gelangten auch nur ungenügend zur Ausführung, und so mahnte der jetzt erfolgende gewaltige Abfall eindringlich, das Versäumte nachzuholen. Papst Hadrian VI. (1522—23) ließ auf dem Reichs-

tag von Nürnberg 1522 das Reformbedürfnis ausdrücklich anerkennen und stellte ein allgemeines Konzil in Aussicht. Er hoffte mit seiner Erklärung die Geister zu beschwichtigen und zum Einschreiten gegen Luther zu bestimmen. Die Erwartung ging nur wenig in Erfüllung, und bei seinem baldigen Tode ruhte der Konzilsgedanke zunächst in Rom. Seinem Nachfolger Klemens VII. (1523—34) flößte die Erinnerung an die Reformsynoden des 15. Jahrhunderts zu große Besorgnis für die Stellung des Papsttums ein, als daß er sich zu einem ernstlichen Schritt hätte entschließen können. Um so eifriger betrieb Kaiser Karl V. die Angelegenheit, und beim nächsten Pontifikatswechsel nahm man auch in Rom wieder eine günstigere Stellung zu ihr ein. Paul III. (1534—40) schrieb das Konzil auf Pfingsten 1537 nach Mantua aus. Als aber der Papst der Sache näher trat, erhoben sich anderwärts Schwierigkeiten, sowohl gegen den in Aussicht genommenen Ort als gegen das Konzil selbst. Die Eröffnung erfolgte erst im Jahre 1545, und zwar in Trient. Die lange Zeit, die es hierzu brauchte, zeigt die Schwierigkeit der Lage. Dieselbe äußerte sich auch im Gang des Konzils. So sehr man auch von seiner Notwendigkeit überzeugt war, so sehr waren die Ansichten und Bestrebungen im übrigen geteilt. Die Kurie hatte sich nur widerstrebend auf Trient eingelassen; sie wünschte und betrieb stets eine Verlegung der Versammlung nach Italien, und als im Frühjahr 1547 das Peteschienfieber in Trient sich zeigte, gelang es ihr, das Vorhaben durchzusetzen. Das Konzil beschloß, wenn auch nicht einstimmig, da hauptsächlich die Spanier protestierten, so doch in der Mehrheit von etwa zwei Dritteln die Übersiedlung nach Bologna. Bei dem energischen Widerstand des Kaisers ließ sich indessen die Maßregel nicht aufrecht erhalten, und im Frühjahr 1551, nachdem inzwischen Julius III. (1550—55), der bisherige Konzilspräsident del Monte, den päpstlichen Stuhl bestiegen, wurde die Tätigkeit in Trient wieder aufgenommen. Als ein Jahr später Moritz von Sachsen gegen Tirol vorrückte, trat eine zweite Unterbrechung ein, und sie währte noch länger als die erste, da die Ungunst der Zeitverhältnisse sich nicht so bald hob, Marcell II., der erste Nachfolger Julius' III., nur drei Wochen regierte und in Paul IV. (1555—59) wieder ein Papst folgte, der dem Konzil abgeneigt war. Erst unter dem Pontifikat von Pius IV. (1559—65) kam es mit Beginn des Jahres 1562 aufs neue zu einer Fortsetzung, und gegen Ende des Jahres 1563 fand der Schluß statt.

Gleich der äußeren war auch die innere Geschichte des Konzils eine sehr bewegte. Über die Fragen, die zu erörtern waren, bestanden vielfach verschiedene Auffassungen, und es bedurfte öfters langer Verhandlungen, bis es zu einer Verständigung und Entscheidung kam. Bei den Reformfragen spielte zudem das Interesse eine Rolle. Der römische Stuhl machte daher wiederholte Anstrengungen, die Reform, wenigstens soweit sie die Kurie betraf, an sich zu ziehen, konnte aber doch nicht umhin, sie der Synode zu überlassen. Aber auch auf dieser herrschte vielfacher

Reform-
beschlüsse des
Konzils.

Widerstreit, und so begreift es sich, daß nicht alle Wünsche und Bedürfnisse erledigt wurden. Der Kardinalpräsident Morone erkannte in seiner Schlußrede den Mangel selbst an. Immerhin kamen mehrere bedeutsame Beschlüsse zustande. Es wurden aufgehoben das Amt der Almosensammler oder Ablaßprediger, die Provisionen und Anwartschaften auf Kirchenstellen, die mittelalterliche Sitte, Kinder mit der Verpflichtung zum Mönchsstand dem Kloster zu übergeben, indem für die Profeßablegung ein Alter von wenigstens 16, bei Mädchen unter Umständen von 12 Jahren festgestellt wurde; die klandestine Ehe, indem nur eine vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen eingegangene Verbindung als gültige Ehe anerkannt wurde. Der Gottesdienst erhielt eine würdigere Gestalt, indem die verschiedenen abergläubischen Gebräuche, die sich im Laufe des Mittelalters mit ihm verbunden hatten, verboten, eine neue Ausgabe des römischen Missale angeordnet und in der Ritenkongregation eine höchste Instanz zur Beaufsichtigung des Kultus eingesetzt wurde. Indem die Errichtung von Seminarien vorgeschrieben wurde, ward für eine bessere Erziehung des Klerus, mit Anordnung von Konkursprüfungen für eine bessere Besetzung der Pfarreien gesorgt. In zahlreichen anderen Anordnungen wurden nur alte Kanones erneuert; während aber ihre Einschärfung im ausgehenden Mittelalter vielfach unbeachtet geblieben war, kamen sie jetzt, wenn auch nicht alle, so doch zu einem beträchtlichen Teil zur Durchführung, indem die neue und ernstere Lage der Kirche zu einer strengeren Handhabung der Disziplin führte. Der Kaiser Ferdinand I. und sein Schwiegersohn der Herzog Albrecht V. von Bayern unterbreiteten der Synode den Antrag auf Gestattung der Priesterehe und der Kommunion unter beiden Gestalten, und die Wünsche begreifen sich namentlich bei dem irenischen Bestreben des Kaisers, da auf die beiden Punkte von seiten der Neuerung ein sehr großes Gewicht gelegt wurde und ohne ihre Gewährung an einen religiösen Ausgleich nicht zu denken war. Es wurde darüber auch zu Trient verhandelt; nach dem Schluß des Konzils wurde die Beratung in Rom fortgesetzt, und am 16. April 1564 in Breven an die Erzbischöfe von Mainz, Köln, Trier, Salzburg, Prag und Gran und an einige Bischöfe die Spendung des Laienkelches bewilligt, wenn die Empfänger im übrigen an die katholische Lehre sich halten und auch unter einer Gestalt das ganze Sakrament anerkennen. Das Indult behauptete sich aber nur einige Jahrzehnte, und die Priesterehe wurde gar nicht zugestanden, da das Zölibatsgesetz, so vielfach es auch tatsächlich mißachtet wurde, doch als solches zu weit in das Altertum zurückreicht, um, zumal nach dem Schluß des Konzils und durch den Papst allein, aufgehoben zu werden. Wenn es aber in diesen Punkten beim Herkommen blieb, so ist die Reformtätigkeit der Synode im übrigen eine beträchtliche. Nicht weniger wichtig war ihre dogmatische Wirksamkeit, indem die katholische Lehre in den durch die Neuerung bedrohten Punkten festgestellt und damit etwaigen Zweifeln ein Ende bereitet wurde.

Das Konzil nimmt daher eine höchst bedeutsame Stellung ein; es bildete gewissermaßen den Grundstein der katholischen Kirche in der Neuzeit, und seine Wirkung äußerte sich sofort in dem stärkeren Selbstvertrauen und Einheitsbewußtsein, das jetzt an die Stelle der Depression und Zerrissenheit der letzten Jahre trat.

Einen nicht geringen Anteil an diesem Um- und Aufschwung hat die Gesellschaft Jesu, begründet durch den Spanier Ignatius von Loyola, der sich 1534 mit sechs gleichgesinnten Freunden zur Bekehrung der Ungläubigen im heiligen Land oder, wenn dies nicht möglich wäre, zu jeder Mission nach Anweisung des Oberhauptes der Kirche verpflichtete und, als jener Plan an den Zeitverhältnissen scheiterte, Predigt, Pastoration und religiösen Unterricht, besonders der Jugend, als Aufgabe übernahm, ohne übrigens die Heidenmission aufzugeben, und dafür in der Bulle *Regimini militantis ecclesiae* 1540 die päpstliche Genehmigung erlangte. In dem sich der Orden rasch in erstaunlichem Maße vermehrte, so daß er bereits beim Tode des Stifters 1556 gegen 1000 Mitglieder in zwölf Provinzen zählte und in den meisten größeren Städten Europas Häuser besaß, und auf die wissenschaftliche wie asketische Ausbildung seiner Mitglieder die größte Sorgfalt verwendete, führte er der Kirche eine Fülle von frischen und tüchtigen Arbeitskräften zu. Allmählich kam fast der ganze höhere Unterricht in seine Hände. Ignatius gründete noch selbst 1551 das Collegium Romanum, die Hauptunterrichtsanstalt der Gesellschaft, Gymnasium, Philosophie und Theologie umfassend, und 1552 das Collegium Germanicum, ein Seminar zur Heranbildung von tüchtigen deutschen Geistlichen. Indem der Orden die Glieder der Kirche belehrte und stärkte, hatte er sie auch gegenüber fremder Lehre zu schützen; das eine bedingt das andere. In Verhältnissen, wie sie im 16. Jahrhundert bestanden, galt es auch, Kreise, welche dem alten Glauben bereits mehr oder weniger verloren gegangen waren, für diesen so weit als möglich wieder zurückzuerobern, und die Jesuiten, Begeisterung und Eifer mit Tüchtigkeit paarend, leisteten auch in dieser Beziehung Erhebliches.

Gleichzeitig mit dem Jesuitenorden, zum Teil noch früher, entstanden andere religiöse Gesellschaften, die zwar nicht zu derselben Bedeutung und Vertretung gelangten, immerhin aber um die Förderung des Klerus und die Pastoration des Volkes, Weckung des christlichen Sinnes und Belebung des katholischen Geistes nicht geringe Verdienste sich erwarben. Die bedeutendsten unter ihnen sind die Theatiner oder Kajetaner, gegründet 1524 durch Kajetan von Thiene und Bischof Peter Caraffa von Theate, die Kapuziner, entstanden 1528 durch das Bestreben des Minoriten Matthäus Bassi, die Stiftung des heiligen Franz von Assisi zu ihrer ursprünglichen Gestalt zurückzuführen, und ein selbständiger Orden seit 1619; die Oratorianer, Schöpfungen des heiligen Philipp Neri in Rom 1564 und Peters von Berulle, der nach dem Vorbild des italienischen Oratoriums 1611 eine ähnliche Gesellschaft in Paris gründete. Einige Gesell-

Jesuitenorden
(begründet 1540).

Weitere Orden.

schaften suchten der religiösen und sonstigen Unwissenheit der Jugend zu steuern, indem sie Unterricht erteilten und Schulen gründeten: die Väter der christlichen Lehre von Cäsar de Bus 1592, die Piaristen von Joseph Calasancza 1597. Andere widmeten sich der Fürsorge für die Armen und der Pflege der Kranken: die Ursulinerinnen von Angela von Brescia 1537, die Barmherzigen Brüder von Johann von Gott 1540, die Väter des guten Todes von Camillus de Lellis 1584; oder der Erziehung der Waisen, wie die Somasker von Hieronymus von Ämiliani 1532. Der christliche Eifer und die hochherzige Gesinnung, die diese Gesellschaften im 16. Jahrhundert ins Leben riefen, waren auch noch in der Folgezeit lebendig und fügten ihnen einige weitere Stiftungen in den nächsten Jahrhunderten an. Die hervorragendsten sind die Lazaristen oder Missionspriester von dem heiligen Vincenz von Paul 1624; die Redemptoristen oder die Kongregation des allerheiligsten Erlösers von dem heiligen Alfons von Liguori 1732; die Salesianerinnen von dem heiligen Franz von Sales und der heiligen Franziska von Chantal 1610; die Barmherzigen Schwestern von Vincenz von Paul 1633; die Englischen Fräulein, um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus den Trümmern der Gesellschaft der Jesuitinnen der Engländerin Maria Ward hervorgegangen; die Schulbrüder von J. B. de la Salle 1680.

Gegen-
reformation
und
30jähriger Krieg.

II. Von der Gegenreformation bis zur französischen Revolution (1555—1789). Die Erstarkung, welche die Kirche durch das Konzil von Trient und den Jesuitenorden erfuhr, äußerte sich in Deutschland alsbald, indem in manchen Gebieten, in denen die Neuerung bereits Eingang gefunden hatte, der katholische Glaube wiederhergestellt wurde. Die Gegenreformation, wie man später die Wendung nannte, weckte aber den Argwohn der Protestanten, und nach einiger Zeit ging die Spannung zwischen den beiden Kirchen in offenen Kampf über. Der Krieg dauerte dreißig Jahre (1618—48). Der Plan des Kaisers Ferdinand II., mit dem Restitutionsedikt vom Jahre 1629 den kirchlichen Besitzstand vom Jahre 1552 oder der Zeit des Passauer Vertrages wiederherzustellen, war nicht durchzuführen, hatte vielmehr eine Erneuerung der Feindseligkeiten zur Folge, nachdem dieselben durch den Frieden von Lübeck 1629 beendet schienen. Im Westfälischen Frieden 1648 wurde der erste Januar 1624 als entscheidend für den kirchlichen Besitzstand festgesetzt. Die Waffen ruhten nun; der Krieg hatte aber zu lange gedauert und zu große Verheerungen angerichtet, um nicht noch geraume Zeit nachzuwirken. Unter diesen Umständen weist die katholische Kirche in Deutschland bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nichts auf, was besonders bemerkenswert wäre.

Aufschwung
in Frankreich.

Dagegen entwickelte sich in Frankreich ein reiches Leben, nachdem die religiösen Wirren daselbst durch Heinrich IV. mit dem Edikt von Nantes 1596 überwunden worden waren und das Land im Laufe des 17. Jahrhunderts einen großen Aufschwung nahm. Gleich der weltlichen Wissenschaft kam auch die kirchliche zu einer hohen Blüte. Fast alle

Zweige der Theologie wurden mit einer bis dahin unbekannten Sorgfalt angebaut. Welt- und Ordensgeistliche beteiligten sich an der Arbeit. Die größten Verdienste erwarb sich die Benediktiner-Kongregation der Mauriner, 1618 errichtet und auf die wissenschaftliche Tätigkeit durch Dom d'Achery 1648 hingewiesen. Ihre Kirchenväter-Ausgaben behaupten ihren Wert zum großen Teil bis heute; die sog. Hilfswissenschaften der Geschichte sind eine Errungenschaft jener Zeit und hauptsächlich jener Kongregation, die Diplomatie eine Schöpfung Mabillons 1681, die Paläographie ein Werk Montfaucons 1708. In den Bischöfen Bossuet von Meaux († 1704), Fenelon von Cambrai († 1715), Flechier von Nismes († 1710) und Massillon von Clermont († 1742) sowie in dem Jesuiten Bourdaloue († 1704) erstanden Kanzelredner ersten Ranges.

Dasselbe Land sah auch die meisten und heftigsten theologischen und kirchenpolitischen Kämpfe. Der Jansenistenstreit spielte sich, wenn auch das Buch, das zu ihm den Anstoß gab, die unter dem Titel Augustinus sive doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate aegritudine medicina adversus Pelagianos et Massilienses 1640 erschienene Monographie über die Gnadenlehre Augustins, von dem niederländischen Bischof Kornelius Jansenius von Ypern ausging, vornehmlich auf seinem Boden ab und bewegte es mehr oder weniger zwei Jahrhunderte lang. Sofern es sich dabei um die Annahme der päpstlichen Entscheidungen handelte, die in der Angelegenheit erflossen, besonders der Bulle Cum occasione 1653, in der fünf Sätze aus dem Werk des Jansenius als häretisch verworfen waren, und der Konstitution Unigenitus 1711, die zahlreiche Sätze aus dem Nouveau Testament avec des reflexions morales des Oratorianers Paschasius Quesnel verurteilte, einer Schrift, die nach der Ausgabe v. J. 1697 den Kampf aufs neue mit Macht entflammte, nachdem seit dem durch Papst Klemens IX. 1669 hergestellten Frieden wenn auch nicht eine völlige, so doch eine verhältnismäßige Ruhe geherrscht hatte, wurde durch den Streit auch das Verhältnis zum römischen Stuhl aufs empfindlichste berührt.

Jansenisten-
streit.

Nicht minder geschah dies durch die Erörterungen über den Umfang der päpstlichen Gewalt sowie die Streitigkeiten über das Regalienrecht und die Quartierfreiheit der Gesandten in Rom. Die größte Bedeutung kommt ersterer Kontroverse zu. Sie gelangte zwar erst durch den Regalienstreit zu ihrer vollen Entfaltung; die Fragen, um die es sich in ihr handelt, beschäftigten aber die Geister in Frankreich schon lange in höherem Grad. Die Steigerung der päpstlichen Gewalt begegnete hier schon im Mittelalter dem stärksten Widerstand; ebenso trat man ihr selbst am eifrigsten in der Neuzeit entgegen und verteidigte gegen sie die Rechte des Königtums und der Landeskirche, die gallikanischen Freiheiten, wie man sich ausdrückte. Durch P. Pithou wurden diese Freiheiten schon in der Heinrich IV. gewidmeten Schrift: Les libertés de l'église gallicane 1594 zusammengestellt; sie gipfeln in den zwei Sätzen: Die Könige Frankreichs sind im Zeitlichen vom Papst unabhängig; die

Die
gallikanischen
Freiheiten und
das Papsttum

Gewalt des Papstes in Frankreich ist durch die Kanones beschränkt. P. Dupuy gab in den *Traité et droits de l'église gallicane* 1639 und in anderen Schriften den Freiheiten eine historische Begründung. Da ein Teil der Theologen, besonders die Jesuiten und andere Ordensgeistliche, dem Papst eine Vollgewalt in der Kirche und auch eine Macht über die weltlichen Reiche, sei es eine direkte oder indirekte, zusprach, konnte es an Widerspruch nicht fehlen, um so weniger, als die gegenüber dem Papst in Anspruch genommene Freiheit mehrfach in eine übermäßige Abhängigkeit von der königlichen Gewalt überging. Andererseits behaupteten sich jene Ideen, und durch die bereits bestehenden oder in Bälde ausbrechenden anderweitigen Streitigkeiten erhielt die Kontroverse neue Nahrung. Bei der Bedeutung, die sie hatte, nahm man auch auf der Seite des Hofes und der Regierung an ihr ein Interesse, und auf deren Drängen sprach sich die Sorbonne 1663 in sechs Sätzen über sie aus. Aus Anlaß des Regalienstreites befaßte sich die im Herbst 1681 zusammentretende Generalversammlung des Klerus mit der Angelegenheit, und im Frühjahr 1682 kam es nach dem Entwurf des Bischofs Bossuet von Meaux zu den mit jenen sechs Sätzen im wesentlichen übereinstimmenden vier gallikanischen Artikeln, nach denen 1. die Fürsten in zeitlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt unterworfen sind, 2. die Vollgewalt des apostolischen Stuhles durch die Konstanzer Dekrete über die Autorität der allgemeinen Konzilien beschränkt ist, 3. die Ausübung der päpstlichen Gewalt durch die kirchlichen Kanones bestimmt ist und die Grundsätze und Gebräuche der gallikanischen Kirche in Kraft bleiben, 4. der Papst in Glaubenssachen zwar den vorzüglichsten Anteil, ohne den Konsens der Kirche aber nicht ein irreformables Urteil hat. Der König traf Anstalten, die Artikel zur allein-gültigen Lehre in Frankreich zu erheben. Da dies zugleich eine Ächtung der entgegenstehenden römischen Lehre war, konnten die in dieser Richtung erlassenen Dekrete nicht aufrecht erhalten werden. Die Artikel selbst aber behaupteten sich. Sie wurden wohl in Rom und durch einen Teil der Theologen verworfen; indessen gelang es nicht, sie zu überwinden und zu beseitigen, und im 18. Jahrhundert machte sich die bezügliche Lehre mit Nachdruck auch in Deutschland geltend.

Die vier
gallikanischen
Artikel.

Stimmung in
Deutschland;
Febronius (1763).

Durch das Wiener Konkordat 1448 war das Verhältnis der deutschen Kirche zu Rom in einer Weise geregelt worden, die auf Jahrhunderte maßgebend sein sollte. Aber trotz seiner langen Dauer befriedigte der Ausgleich innerlich wenig. Schon in der nächsten Zeit wurden wiederholt Beschwerden gegen die Kurie erhoben; mit der religiösen Bewegung im 16. Jahrhundert steigerte sich die Unzufriedenheit, und nachdem sie durch die eintretende Glaubenspaltung eine Zeitlang in den Hintergrund gedrängt worden war, machte sie sich aufs neue bemerklich. Im Jahre 1673 fand sie Ausdruck in einer Beschwerdeschrift der geistlichen Kurfürsten, im Jahre 1763 in einem Buch, das der Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim unter dem Pseudonym Justinus Febronius und unter dem Titel:

De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus, veröffentlichte. Darin wird im Anschluß an die gallikanischen Grundsätze die Verfassung der Kirche auf ihren Bestand im christlichen Altertum zurückgeführt und die Forderung gestellt, die Rechte, die dem römischen Stuhl erst im Mittelalter und insbesondere durch Pseudoisidor zugekommen seien, namentlich die Bestätigung und die Absetzung der Bischöfe, seien an den Episkopat zurückzugeben, bezw. von diesem zurückzunehmen. Die Forderung ging zu weit, um nicht auf Widerstand zu stoßen; eine Entwicklung und ein Besitzstand von Jahrhunderten läßt sich nicht so leicht beseitigen. Die Schrift wurde in Rom sofort 1764 auf den Index gesetzt und von zahlreichen Gelehrten bekämpft. Wenn sie aber keinen entsprechenden Erfolg hatte, so wirft sie auf die Stimmung der Geister in der katholischen Welt ein bedeutsames Licht; sie erschien in mehreren Auflagen und wurde in Übersetzungen über die Hauptländer der katholischen Christenheit verbreitet. Die Weisung Roms, gegen sie einzuschreiten, wurde nur teilweise befolgt. Die geistlichen Kurfürsten ließen durch Bevollmächtigte unter dem Vorsitz Hontheims 1769 in Koblenz dreißig Beschwerden gegen den römischen Stuhl zusammenstellen, die im wesentlichen den febronianischen Grundsätzen entsprachen. Als die Errichtung einer Nuntiatur in München 1785 ihre Besorgnisse aufs neue erregte, ließen sie in Verbindung mit dem Erzbischof von Salzburg im Bad Ems 1786 ihren Forderungen in 27 Artikeln Ausdruck geben. Die Emser Punktation führte so wenig zu einem Ergebnis als die früheren Bestrebungen. Sie hatte nicht bloß Rom zum Gegner, sondern auch einige Bischöfe, die fürchteten, das Wachstum der Rechte der Metropolen werde sie nur in um so größere Abhängigkeit von diesen bringen, und manche der Forderungen an sich übertrieben fanden. Als in Bälde die französische Revolution ausbrach, lenkten Trier, Köln und Salzburg ein, und bei dem gewaltigen Umschwung, der sich in Bälde nach allen Seiten hin zu vollziehen begann, mußte auch Mainz auf seine Bestrebungen verzichten.

Emser
Punktation
(1786).

Nach der Wiederherstellung der alten Kirchenverfassung wollten die deutschen Erzbischöfe zur Verbesserung ihrer Sprengel schreiten. Das Vorhaben unterblieb, da die Voraussetzung nicht eintrat, beweist aber, wie man aufs neue das Bedürfnis einer Reform lebhaft fühlte. Im übrigen war der Reformgedanke stets mehr oder weniger lebendig, und nach dem, was über die Tätigkeit der Synode von Trient zu bemerken war, konnte es kaum anders sein. In einem Punkt kam es auch zu einer bedeutenden Tat. Die Feiertage hatten sich im Laufe des Mittelalters in einem Maß vermehrt, daß schon damals wiederholt sich Klagen über ihre zu große Zahl vernehmen ließen, indem sie den Armen den Unterhalt erschweren und bei der Wirkung des Müßigganges statt dem Guten vielfach dem Bösen dienen, in einigen Ländern auch eine kleine Verminde-

Verminderung
der Feiertage.

rung vorgenommen wurde. Der Mißstand wurde mit der Zeit allgemeiner und tiefer empfunden, und man suchte im 16. Jahrhundert da und dort einigermaßen Abhilfe zu treffen, so auf dem Fürstentag zu Regensburg 1524 und auf der Provinzialsynode von Bordeaux 1583. Die nächste Zeit brachte zwar noch einmal eine kleine Vermehrung, indem durch den römischen Stuhl 1621 das Josephsfest und 1708 das Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä zu gebotenen Feiertagen erhoben wurde. Auf der anderen Seite erfolgten jetzt aber in verschiedenen Ländern ernstlichere Schritte in der entgegengesetzten Richtung. Auf Anregung des Ministers Colbert empfahl Ludwig XIV. den Bischöfen seines Reiches die Beseitigung der weniger notwendigen Feiertage; Erzbischof Harlay von Paris hob infolgedessen 1666 siebzehn Feste auf, und ähnlich verfuhr mehrere andere Prälaten Frankreichs. Die Provinzialsynode von Tarragona 1727 stellte an den apostolischen Stuhl die Bitte, es möchten außer den Sonntagen und dem zweiten Feiertag von Ostern und Pfingsten als Feiertage im strengen Sinn nur die Feste des Herrn (Geburt, Beschneidung, Epiphanie, Himmelfahrt, Fronleichnam), fünf Marienfeste (Unbefleckte Empfängnis, Geburt, Lichtmeß, Verkündigung, Himmelfahrt) und sechs weitere Heiligenfeste aufrechterhalten werden, an den übrigen bisherigen Festen, etwa zwanzig, nach dem Anhören der Messe aber die Arbeit gestattet werden, und Benedikt XIII. genehmigte 1728 den Antrag. Der Vorgang fand bald anderwärts Nachahmung, und der Schritt führte zugleich weiter. Für die österreichischen Länder wurden unter Maria Theresia 1753 vierundzwanzig Feste in jener Weise abgeschätzt, 1771 die halben Feiertage zu ganzen Werktagen gemacht. Ähnliches geschah in Bayern unter Maximilian Joseph III. im Jahre 1772, in Kurtrier unter Klemens Wenzeslaus (1768—1812) und wohl in den meisten katholischen Staaten Deutschlands.

Landesfürstliche
Reformen.

Die Reform wurde durch die kirchlichen Organe, bezw. den römischen Stuhl angeordnet; der Anstoß ging aber zumeist, vielleicht überall, von der weltlichen Behörde aus. Sinn und Bestreben der Geistlichkeit, namentlich der leitenden Kreise, war zu sehr auf Erhaltung des Alten und Hergebrachten gerichtet, als daß sie in gebührender Weise die Initiative hätten ergreifen mögen. Und wie bezüglich der Feiertage, so stand es in anderen Dingen. Die Landesfürsten sahen sich daher noch zu weiteren Schritten veranlaßt. Besonders eingreifend sind die Reformen, die in den österreichischen Ländern getroffen wurden, unter Maria Theresia 1740—80 und noch mehr unter Joseph II. 1780—90. So bemerkenswert sie indessen an sich sind, so wurden sie doch bald durch weit größere überholt. Wir können sie deshalb hier auf sich beruhen lassen. Dagegen ist zunächst noch eines anderen Ereignisses, das sich in derselben Zeit vollzog, zu gedenken.

Aufhebung des
Jesuitenordens
(1773).

Der Jesuitenorden erfreute sich wie in seinen ersten Jahren so auch in der Folgezeit eines großen und stetigen Wachstums. Im Jahre 1680

zählte er 10581, 1750 22787 Mitglieder, die Hälfte Priester. Mit dem Wachstum steigerte sich seine Tätigkeit. Nach und nach kamen fast alle höheren Schulen der katholischen Welt in seine Hand. Die Erscheinung beweist ebenso seine Energie wie das Vertrauen, das ihm zuteil wurde. Die Fürsten wählten fast allenthalben ihre Beichtväter aus seiner Mitte. So gelangte er zu einem Einfluß auf Kirche und Staat, wie ihn noch kein Orden besessen hatte. Die Stellung war aber nicht ohne Gefahren. Sie weckte in ihm ein hohes Selbstbewußtsein, und er zeigte seine Eigenmächtigkeit bisweilen auch gegenüber dem apostolischen Stuhl, namentlich in den Missionen von Indien und China, wo er sein Akkommodationsverfahren auch nach seiner Verwerfung durch die oberste Kirchenbehörde noch längere Zeit fortsetzte. Noch mehr machte er seine Stellung gegenüber den anderen kirchlichen Kreisen geltend. Im Kampfe gegen theologische Schulen und Parteien war er nur zu sehr selbst Partei; im Jansenistenstreit betätigte er einen Eifer, der weithin verletzend wirken mußte. So erstanden ihm auch zahlreiche Gegner. Die Mängel und Fehler wurden zwar reichlich durch die großen Verdienste aufgewogen; aber sie boten den Gegnern immerhin eine Waffe, und als nach der Mitte des 18. Jahrhunderts in deren Reihe die leitenden Persönlichkeiten in mehreren Staaten eintraten, erhob sich ein Sturm, der sich sofort zu einem Vernichtungskampf gestaltete. Die Feindseligkeiten begannen unter dem Ministerium Pombal in Portugal; die Jesuiten wurden nach einigen vorausgehenden Maßregeln 1759 aus dem Lande ausgewiesen. Im Jahre 1764 kam es zur Auflösung des Ordens in Frankreich. Klemens XIII. suchte demselben nun zwar mit der Bulle *Apostolicum pascendi* 1765 zu Hilfe zu kommen, indem er ihm aufs neue die Approbation erteilte und ihn gegen die gehässigen Beschuldigungen in Schutz nahm, denen er in der letzten Zeit ausgesetzt gewesen war. Die Bewegung wurde aber dadurch nicht aufgehalten; sie dehnte sich vielmehr in den nächsten Jahren über die Königreiche Spanien und Neapel und das Herzogtum Parma aus. Die bourbonischen Höfe wußten sogar noch ein Größeres durchzusetzen; auf ihr Drängen wurde der Orden durch Papst Klemens XIV., den vormaligen Franziskaner und Kardinal Lorenz Ganganelli, in dem Breve *Dominus ac redemptor noster* 1773 auch kirchlich aufgehoben. Die katholischen Fürsten vollzogen das Dekret. Friedrich II. von Preußen und Katharina II. von Rußland verboten aber seine Promulgation, und während der Orden in Preußen ebenfalls bald aufgelöst wurde, bestand er wenigstens in Rußland fort, bis er durch Pius VII. in der Bulle *Sollicitudo omnium* 1814 wiederhergestellt wurde.

Die Geschichte des Papsttums bietet in der Zeit bis zur französischen Revolution für sich oder abgesehen von dem, worin sie sich mit der allgemeinen Geschichte der Kirche berührt, wenig Bemerkenswertes dar. Es genügt, zwei Punkte zu erwähnen. Suchten die größeren Mächte bereits gegen Ende des Mittelalters bei der Papstwahl einen ihrem Interesse

entsprechenden Einfluß auszuüben, so verfolgten sie seit dem 16. Jahrhundert bei der Schärfung der politischen Gegensätze dieses Ziel noch mehr, und es bildete sich für die katholischen Großmächte, den Kaiser, Frankreich und Spanien, das Recht der Exklusive oder die Befugnis, einmal in einem Konklave gegen einen Kandidaten ein Veto einzulegen.

Der aus dem Mittelalter ererbte Nepotismus ferner dauerte im allgemeinen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts ungeschwächt fort, wo die Bulle *Romanum decet pontificem* von Innocenz XII. 1692 dem allseitig und tief beklagten Übelstand wenigstens als System und in seiner früheren Größe ein Ende bereitete, wenn seine Erneuerung in einzelnen Fällen und in geringerem Maße auch noch nicht zu verhindern war.

Die Reformen
Maria Theresias
(1740—1780)
und
Josephs II.
(1780—1790).

Die Reformen des Konzils von Trient waren nicht unbedeutend. Wie sie aber im einzelnen gewürdigt werden mögen, wurde doch der Besitz- und Rechtsstand der Kirche im wesentlichen durch sie nicht berührt. Einige Schmälerungen erfuhr derselbe wohl später in einigen Ländern. In Österreich wurde z. B. unter Maria Theresia die Steuerfreiheit des Klerus aufgehoben; Joseph II. brach mit der Vergangenheit, indem er den Lutheranern und Reformierten sowie den nichtunierten Griechen die bürgerlichen Rechte einräumte und mit einigen Beschränkungen Religionsübung gestattete. Dies waren aber nur vereinzelte Erscheinungen. Ein größerer und eigentlicher Umschwung begann in dieser Beziehung mit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die gewaltigen politischen und staatlichen Änderungen, die jetzt eintraten, hatten auch eingreifende kirchliche zur Folge. In dem modernen Staat, der sich allenthalben nach und nach dem mittelalterlichen gegenüber zu bilden anfang, schwanden mit den übrigen auch die kirchlichen Privilegien; das gleiche Gesetz gilt für den Geistlichen wie für den Laien. An die Stelle des religiösen Zwanges trat die Gewissensfreiheit, an die Stelle der Staatsreligion die Kultfreiheit oder wenigstens das Recht der Religionsübung für die christlichen Hauptkonfessionen. Der römische Stuhl bemühte sich zwar nach Kräften, den alten Stand zu bewahren, und die neue Ordnung wurde von ihm nie eigentlich anerkannt; sie brach sich aber mit solcher Gewalt Bahn, daß sie nicht hintangehalten und ihr wenigstens die Duldung nicht versagt werden konnte. Die Bewegung ging von Frankreich aus.

B. Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart.

Französische
Revolution
(1789—1795).

I. Die Kirche in Frankreich. Die große Revolution, die in diesem Land im Jahre 1789 ihren Anfang nahm, zog bei der bisherigen engen Verbindung von Staat und Kirche naturgemäß auch letztere in Mitleidenschaft, um so mehr, als es auch in ihr manches zu verbessern gab und die Geistlichkeit zu den privilegierten Ständen zählte, deren Vorrechte entweder fallen oder neu geregelt werden sollten, und wie in der bürger-

lichen Ordnung, so führte der Kampf, der darob entstand, auch in der religiösen in Bälde zu einem völligen Umsturz. Mit der Aufhebung der Feudallasten im August 1789 fiel sofort der seit einem Jahrtausend bestehende Kirchenzehnte, die gleichzeitige Erklärung der Menschenrechte enthielt die Gewissens- und Kultfreiheit. Um bei der großen Finanznot, die zu der Umwälzung den nächsten Anstoß gegeben, eine baldige Erleichterung zu gewinnen, wurde im nächsten Monat das entbehrliche Kirchensilber in Anspruch genommen, zu einer weiteren Abhilfe am 2. November das gesamte Kirchengut der Nation zur Verfügung gestellt. Im Anfang des nächsten Jahres wurden die Orden und Kongregationen beiderlei Geschlechts für aufgehoben erklärt und den Religiösen der Austritt aus den Klöstern erlaubt; die Gesellschaften, die dem öffentlichen Unterricht und dem Dienste der Nächstenliebe sich widmeten, sollten zwar bis auf weiteres fortbestehen, und die Religiösen, die ihrem Berufe getreu bleiben wollten, ihr Leben fortsetzen dürfen; die Gnade kam ihnen aber nur kurze Zeit zu, indem die Klöster 1792 ganz aufgehoben wurden. Wie der Staat, so sollte auch die Kirche eine neue Verfassung erhalten, und im Sommer 1790 kam dieselbe unter dem Titel Constitution civile du

clergé zustande. Es wurde bestimmt, daß die neue politische Einteilung des Landes auch für die Kirche maßgebend sein und jedes Departement eine Diözese bilden, daß ebenso die Pfarreien neu umschrieben und die Kanonikate, Präbenden, Kaplaneien, überhaupt alle Institute und Benefizien, die in der neuen Organisation keine Stelle haben, beseitigt werden sollen. Infolge dessen wurden die 134 Bistümer, die das Königreich, Korsika inbegriffen, bisher zählte, auf 83 reduziert. Die Besetzung der Kirchenstellen sollte ferner nach der Disziplin des christlichen Altertums durch Wahl erfolgen, die Wahl des Bischofs durch die Personen, welche die Mitglieder der Departementsversammlung zu ernennen hatten, die Institution durch den Metropolit; dem Papst sollte der neue Bischof seine Erhebung anzeigen und den Wunsch ausdrücken, mit ihm als dem sichtbaren Haupt der Gesamtkirche Gemeinschaft zu unterhalten. Nach dem Dekret vom 27. November 1790 sollte die neue Verfassung von allen Geistlichen in öffentlichem Kirchendienst beschworen werden. Sie griff aber zu tief in die bestehenden Verhältnisse ein, um allgemein angenommen zu werden. Nur vier Bischöfe und drei Weihbischöfe leisteten den verlangten Eid. Der niedere Klerus zeigte sich willfähriger; doch lehnte auch von ihm die große Mehrheit, etwa drei Viertel, den Eid ab. Die Nationalversammlung bestand trotzdem auf ihrem Werk. Die Folge war ein weitgehender religiöser Riß und, da die Zivilkonstitution auch in Rom verworfen wurde, eine schismatische Stellung der neuen Kirche. Den eidweigernden Geistlichen wurde bald auch Gehalt und Pension entzogen und schließlich selbst das Verbleiben im Lande verboten, so daß gegen 40000 in die Fremde wanderten. Der Umsturz der Verfassung führte auch zu einer Lockerung der Disziplin. Von den konstitutionellen Geistlichen

Constitution
civile du clergé
(1790).

schritten allmählich viele zur Ehe, im ganzen etwa 2000, darunter selbst einige Bischöfe. Die Entwicklung war übrigens noch nicht am Ende. Nachdem 1792 das Königtum abgeschafft worden war, wurde 1793 das Christentum beseitigt, indem unter dem Titel des Kultus der Vernunft der Atheismus proklamiert, jeder andere Kult verboten und die Kirchen für ihn geschlossen wurden. Von der Freiheit, die eines der Lösungsworte am Anfang der Bewegung war, kam man so zur Tyrannei gerade auf dem Gebiet, auf dem der Zwang am unnatürlichsten ist. Die Ausschreitung war zu ungeheuerlich, um nicht Widerstand hervorzurufen. In der Tat wurde alsbald ein Dekret gegen die religiöse Bedrückung erlassen. Als die Revolution im Frühjahr 1794 einen Teil ihrer eigenen Kinder verschlang und Robespierre die Führung erlangte, lenkte man noch weiter ein, indem man wenigstens ein höchstes Wesen und die Unsterblichkeit der Seele anerkannte und einen dementsprechenden nationalen Kult anordnete, 1795 die Kultfreiheit wieder so weit zur Geltung brachte, daß auch für den christlichen Gottesdienst Raum war, den Gemeinden auch die noch nicht veräußerten Kirchengebäude, die am ersten Tag des zweiten Jahres der Republik, am 22. September 1793, in ihrem Besitz waren, zur Benützung unter Aufsicht der Behörden überließ. Zwar fehlte es auch fortan nicht an religiösen Bedrückungen. Immerhin konnte aber von jener Zeit an, und zwar von den Geistlichen beider Ordnungen, der christliche Gottesdienst wiederhergestellt werden, und im Jahre 1798 war er bereits in 40000 Gemeinden wieder in Übung. Zwei Jahre später leitete Napoleon Bonaparte als erster Konsul die Verhandlungen ein, die zum Konkordat vom Jahre 1801 führten, das der konstitutionellen schismatischen Kirche ein Ende bereitete und mit den gleichzeitig veröffentlichten Organischen Artikeln die Grundlage der Kirche Frankreichs bis zur Gegenwart ist.

Kultus der Vernunft; Unterdrückung des Christentums.

Erneuerung der Kultfreiheit (1795).

Konkordat (1801).

Die Tradition forderte, die Kirche in ihren alten Stand wiederherzustellen. Allein so ereignisreiche und inhaltsschwere Jahre, wie sie Frankreich in der letzten Zeit gesehen, ließen sich nicht einfach aus der Geschichte austreichen; die neue Kirche mußte eine erheblich veränderte Gestalt erhalten. Das Kirchengut verblieb den nunmehrigen Besitzern; daher mußte der Staat, der es eingezogen und wieder veräußert hatte, für den Unterhalt der Geistlichen eintreten. Ebenso konnten die alten Diözesen nicht mehr erneuert werden; bei der neuen Zirkumskription, die stattfand, wurde die Zahl der Sprengel sogar noch mehr vermindert, indem trotz der Erweiterung der Landesgrenzen nur sechzig Bistümer errichtet wurden, darunter zehn Erzbistümer. Die katholische Religion ließ sich ferner nicht mehr in die Stellung einer Staatsreligion einsetzen; man begnügte sich mit der Erklärung, sie sei die Religion der großen Mehrheit der Franzosen. Der Grundsatz der Gewissensfreiheit und Kultfreiheit blieb in Geltung, und der römische Stuhl mußte ihn ertragen, wenn er ihn auch bei Gelegenheit an sich verurteilte. Der Kirche wurde

ferner freie Religionsübung zugesichert, die öffentliche Ausübung aber an die polizeilichen Bestimmungen geknüpft, welche die Regierung für die öffentliche Ruhe für notwendig halte, und nach den Organischen Artikeln (45) war in Städten mit Gotteshäusern für verschiedene Kulte keine religiöse Zeremonie außerhalb des Gotteshauses gestattet. Die Bischöfe erhielten das Recht zur Besetzung der Pfarreien, aber mit der Beschränkung, daß die Kandidaten durch die Regierung genehmigt würden. Sie durften auch ein Kapitel an der Kathedrale und ein Seminar für ihre Diözese errichten; der Staat übernahm indessen keine Verpflichtung zur Dotierung, und die übrigen Kirchenstellen, die der Revolution zum Opfer gefallen waren, blieben beseitigt. Von den alten Feiertagen wurden, nach einem Erlaß des päpstlichen Legaten Caprara 1802, außer den Sonntagen nur vier wiederhergestellt: Weihnachten, Christi und Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen. Die Ernennung der Bischöfe kam wieder an das Staatsoberhaupt, die Konfirmation an den Papst. Und wenn dem Staat damit ein Recht erneuert wurde, das ihm schon im Konkordat vom Jahre 1516 verliehen worden war, nahm er andere Rechte, die früher durch die französische Krone geübt, von Rom aber mißbilligt worden waren, gleichzeitig seinerseits in Anspruch. In den Organischen Artikeln wurden alle Dekrete des Papstes und der auswärtigen Synoden dem staatlichen Placet unterworfen, die Abhaltung von Synoden und ähnlichen Versammlungen ohne ausdrückliche Erlaubnis der Regierung verboten, der Recursus ab abusu oder die Appellation an das staatliche Gericht gegen kirchliche Entscheidungen in umfassendem Maß gestattet, die Lehrer in den Seminarien für ihre Person und ihr Amt auf die vier gallikanischen Artikel vom Jahr 1682 verpflichtet.

Als nach dem Sturz des Korsen die Bourbonen wieder zur Herrschaft gelangten, suchten sie das Konkordat vom Jahr 1801 durch das vom Jahr 1516 zu verdrängen, und wenn sie ihr Vorhaben in Rom durchsetzten, so unterlagen sie ihrem Volk gegenüber. Die von Napoleon begründete Ordnung blieb bestehen. Nur erfuhr sie einige Modifikationen, indem die Bistümer etwas vermehrt, einige Orden gesetzlich anerkannt wurden usw. Allmählich wußten zahlreiche weitere religiöse Gesellschaften sich Eingang und Verbreitung zu verschaffen. Unter der zweiten Republik (1848—52) gelang es, dem christlichen Unterricht eine größere Ausdehnung zu geben. Schon Napoleon I. hatte, da die bestehenden staatlichen Anstalten sich als unzureichend erwiesen, die Schulbrüder in den Dienst des Volksunterrichtes gezogen und ihnen die Errichtung von Primärschulen gestattet. Die Erziehung der weiblichen Jugend hatten einige Frauenkongregationen übernommen. Das Unterrichtsgesetz vom 15. März 1850 ermöglichte die Gründung von freien Mittelschulen. Unter der dritten Republik (seit 1870) entstanden auch einige katholische Universitäten, bezw. höhere Lehranstalten, da ihnen die Führung des Titels Universität und das Recht zur Erteilung der akademischen Grade bald

Frankreich
nach dem Sturz
Napoleons.

wieder entzogen wurde. Die Fortschritte sind ein Beweis für das Wachstum des religiösen Geistes und die Kraft seiner früheren Träger. Der Wandel griff aber nicht tief genug, um einen Rückschlag zu verhindern. Neben dem Glauben behauptete der Unglaube ein weites Feld. Nachdem er durch die Revolution groß geworden und von der Stadt auch auf das Land sich ausgedehnt hatte, war er schwer zu überwinden. Die Geistlichkeit erhielt in den Seminarien eine zu einseitige Erziehung und Bildung, um der bezüglichlichen Aufgabe in größerem Maß gewachsen zu sein. In der letzten Zeit kamen der kirchenfeindlichen Richtung auch die politischen Verhältnisse zustatten, indem die Abneigung, die zahlreiche Katholiken gegen die republikanische Staatsform an den Tag legten, zum Kampfe gegen die Kirche reizte, und so gingen die erwähnten Errungenschaften zum größten Teil allmählich wieder verloren. Im Jahr 1880 wurden die Schulen der Jesuiten geschlossen und ihre Niederlassungen aufgelöst. Dasselbe Schicksal wurde gleichzeitig allen anderen nichtautorisierten Kongregationen angedroht, wenn sie nicht binnen drei Monaten um die staatliche Anerkennung und die Bestätigung ihrer Satzungen nachsuchten, und auf Grund der Verordnung wurden sofort zahlreiche Anstalten aufgehoben, nach dem Gesetz vom 1. Juli 1901 die Maßregel noch erheblich weiter ausgedehnt. Im Jahr 1886 wurden den Ordenspersonen wie auch den Weltgeistlichen die öffentlichen Schulen verschlossen, jenen bald nachher eine Lehrtätigkeit überhaupt unmöglich gemacht. Nach dem Gesetz vom 1. Juli 1901 gingen die Mittelschulen der nichtautorisierten Kongregationen ein. Im Jahr 1904 wurde sämtlichen Kongregationen das Lehrrecht ganz entzogen und die Auflösung der Lehrorden und ihrer Schulen binnen zehn Jahren angeordnet. Die Schule sollte möglichst laisiert, die Religion und die Kirche aus ihr und der Gesellschaft verdrängt werden. Demgemäß wurde in der letzten Zeit auch das Kruzifix, das Zeichen des Christentums, aus den Gerichtssälen entfernt. Wiederholt wurde auch im Parlament der Antrag auf Kündigung des Konkordates und Trennung von Staat und Kirche gestellt, und wenn er bisher stets abgelehnt wurde, wird er, wenn nicht noch eine kaum zu erwartende Wendung eintritt, in der nächsten Zeit zur Annahme gelangen, da die Regierung nach dem diplomatischen Bruch, der im Jahr 1904 eintrat, indem die Regierung wegen des päpstlichen Protestes gegen den unten zu erwähnenden Besuch des französischen Staatsoberhauptes in Rom ihren Gesandten am Vatikan abberief, infolge des Konfliktes, zu dem das Einschreiten der Kurie gegen die Bischöfe von Laval und Dijon Anlaß gab, wegen angeblicher Verletzung des Konkordates auch die Mission des Nuntius in Paris für erloschen erklärte (30. Juli), nun ihrerseits ihn einzubringen entschlossen ist.

II. Die katholische Kirche in Deutschland. Indem Frankreich im Zeitalter der Revolution und unter Napoleon seine Herrschaft über

Italien und Spanien erstreckte, traten in diesen Ländern ähnliche Veränderungen ein. Während aber hier nach der Rückkehr der alten Herrscherfamilien der alte Stand wenigstens auf einige Zeit im wesentlichen sich erneuerte, hatte die Revolution für Deutschland eine bleibende Umgestaltung zur Folge. Den Grund derselben bildete der Friede von Lüneville 1801, durch welchen den durch Abtretung des linksrheinischen Gebietes an Frankreich betroffenen erblichen Fürsten eine Entschädigung im übrigen Reichsgebiet versprochen wurde, und der Regensburger Reichsdeputationshauptschluß vom Jahr 1803 mit der Bestimmung, daß „alle Güter der Stifter, Abteien und Klöster zur vollen und freien Disposition der resp. Landesfürsten sowohl zum Behufe des Aufwandes für Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten als zur Erleichterung ihrer Finanzen“ überlassen werden, die Fürsten aber dagegen verpflichtet sein sollten, den betroffenen Personen Pensionen zu bezahlen und für die kirchlichen Bedürfnisse in ihren Staaten zu sorgen. Infolge dessen verschwanden die geistlichen Staaten, deren Inhaber die Erzbischöfe und Bischöfe und zahlreiche Äbte, Pröpste und Äbtissen waren; die bezüglichlichen Territorien wurden den weltlichen Staaten einverleibt, denen sie damals oder in den folgenden Friedensschlüssen zugewiesen wurden. Das gleiche Schicksal traf in dem außerösterreichischen Deutschland in kurzer Zeit die Klöster. Die bischöflichen Domänen und die Güter der Domkapitel wurden außer Österreich allenthalben zum größten Teil eingezogen, die weiteren Kanonikate oder Kollegiatstifter bis auf einige wenige aufgehoben, die zahlreichen Kaplaneien auf die notwendig scheinende Zahl beschränkt. Der Verlust wird auf beiden Ufern des Rheins auf 1719 Quadratmeilen mit 3 162 576 Bewohnern und, die Klöster nicht einbezogen, 21026000 Gulden Einkünfte berechnet.

Säkularisation
in Deutschland.

Unter diesen Umständen, da zahlreiche kirchliche Institute eingingen und mit der Aufhebung der geistlichen Fürstentümer und vieler anderer kleiner Staaten die territorialen Grenzen in hohem Grade sich verschoben, stellte sich eine neue kirchliche Organisation als dringendes Bedürfnis dar, und die Regelung fiel, da die Verhandlungen mit dem Reich an der baldigen Auflösung desselben (1806) scheiterten und auf dem Wiener Kongreß 1814/15 nur eine einzige die kirchliche Frage betreffende Bestimmung zustande kam, die bürgerliche Gleichstellung der christlichen Konfessionen im Bereich des deutschen Bundes in Artikel XVI der Bundesakte, den einzelnen Staaten zu. Bayern erhielt im Konkordat 1817 zwei Erzbistümer mit je drei Suffraganbistümern, München-Freising mit Augsburg, Regensburg und Passau, Bamberg mit Würzburg, Eichstätt und Speyer; Preußen durch die Bulle *De salute animarum* 1821 ebenfalls zwei Kirchenprovinzen, Köln mit den Bistümern Trier, Münster und Paderborn, Gnesen-Posen mit Kulm, und als exemte Bistümer Breslau und Ermeland; das Königreich Hannover durch die Bulle *Impensa Romanorum* 1824 die Bistümer Hildesheim und Osnabrück in exemter Stellung; die

Kirchliche
Reorganisation
in Deutschland.

Katholiken des südwestlichen Deutschlands wurden durch die Zirkumskriptionsbulle Provida sollersque 1821 zur Oberrheinischen Kirchenprovinz verbunden mit dem Erzbistum Freiburg (das Großherzogtum Baden und die Fürstentümer Hohenzollern-Sigmaringen und Hechingen umfassend) und den Bistümern Mainz (Großherzogtum Hessen), Rottenburg (Württemberg), Fulda (Kurfürstentum Hessen), Limburg (Herzogtum Nassau und freie Reichsstadt Frankfurt); für das Königreich Sachsen wurde 1816 ein Apostolisches Vikariat erreicht, dessen Inhaber seit 1830 zugleich regelmäßig Dekan des Stiftes Bautzen ist, dem die Jurisdiktion über die Oberlausitz zukommt. Die Besetzung der Bischofsstühle vollzieht sich in Bayern durch Nomination der Kandidaten seitens der Krone, in den anderen Staaten, da deren Fürsten Protestanten sind, durch mit Einspruchsrecht der Regierung beschränkte Wahl der Domkapitel, sowie durch die bei beiden Weisen geltende Konfirmation und Institution durch den Papst.

Übermäßige Beschränkung der Kirche durch die Staaten in Deutschland.

Wenn die Bistümer in Deutschland jetzt wiederhergestellt waren, so war man im übrigen von einer befriedigenden Ordnung der religiösen Verhältnisse noch ziemlich weit entfernt. Die geistlichen Staaten fielen zum größten Teil an protestantische Fürsten, und da diese ihren evangelischen Untertanen gegenüber die Rechte eines Bischofs besaßen, glaubten sie auch gegenüber ihren neuen und katholischen Untertanen, namentlich in der Oberrheinischen Kirchenprovinz, ähnliche Befugnisse zu haben, nahmen die Besetzung der Pfarreien und der anderen niederen Kirchenstellen als Majestätsrecht in Anspruch und übten auch sonst eine weitgehende Bevormundung der Kirche aus. Die Haltung konnte nicht unwidersprochen bleiben, und indem man andererseits nicht so bald sie aufzugeben sich entschließen konnte, traten von Zeit zu Zeit kleinere Konflikte ein. Die Übergriffe machten sich besonders auf dem Gebiet der gemischten Ehen fühlbar, für die man vielfach eine unbedingte Einsegnung verlangte, auch wenn sie einen protestantischen Charakter hatten, und in Preußen kam es darob frühzeitig zu einem heftigen Kampf, in dem die beiden Erzbischöfe des Landes abgesetzt und in Haft genommen wurden, Klemens August von Droste-Vischering in Köln 1837, Martin von Dunin in Posen 1839. Doch dauerte der Streit nicht lange; der König Friedrich Wilhelm IV. (1840—61) gab bald nach seiner Thronbesteigung den Posener Oberhirten seiner Diözese zurück, und in Köln wurden die Verhältnisse dadurch geordnet, daß dem Erzbischof in der Person des Bischofs Johannes Geißel von Speyer ein Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge und mit der Aufgabe der selbständigen Verwaltung des Sprengels bestellt wurde. Unter der Regierung desselben Königs fielen bald auch sonst einige Fesseln, welche die kirchliche Verwaltung beengten; insbesondere wurde der Verkehr der Bischöfe mit Rom freigegeben, während er bis dahin durch die Staatsbehörde vermittelt worden war. Als Preußen im Jahr 1848 in die Reihe der konstitutionellen Staaten eintrat, wurde in der neuen Verfassung der katholischen wie der evange-

Streit über die gemischten Ehen.

Herstellung einer befriedigenden Ordnung.

lischen Kirche selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zugesichert. Langsamer entwickelten sich die Dinge in den kleineren Staaten. Indem aber die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz nach dem Bewegungsjahr 1848 vereint sich zu größerer Energie gegen ihre bisherige Beschränkung erhoben, trat auch hier eine Wendung ein. Württemberg und Baden schlossen in den Jahren 1857 und 1859 Konventionen mit Rom, Hessen-Darmstadt 1854 mit dem Bischof von Mainz, Nassau 1861 mit dem Bischof von Limburg, und als jene Vereinbarungen an dem Widerspruch der Stände scheiterten, folgte eine Regelung auf dem Wege der staatlichen Gesetzgebung, in Baden durch das Gesetz vom 9. Oktober 1860, in Württemberg durch das Gesetz vom 30. Januar 1862. In Hessen blieb es zunächst beim Alten, als der Bischof Freiherr E. v. Ketteler auf die Konvention vom Jahr 1854 wegen ihrer fortwährenden Befindung 1866 verzichtete. Jene Gesetze entsprachen, wenn sie auch nicht alle Wünsche erfüllten, doch beiderseits gemäßigten Ansprüchen, und in Württemberg bestand zwischen Staat und Kirche fortan im wesentlichen Friede. In Baden traten bald neue Schwierigkeiten ein.

Ein größerer Kampf erhob sich wieder in Preußen sowie in dem Großherzogtum Hessen, das dem Beispiel des größeren Staates folgte, als dieser nach dem deutsch-französischen Krieg 1870/71 seine bisherige Haltung änderte und im Mai 1873 eine Reihe von Gesetzen erließ, durch welche die Kirche aufs empfindlichste getroffen und mehrere ganz unerträgliche Forderungen an sie gestellt wurden. Indem man kirchlicherseits es ablehnte, sich den Gesetzen zu unterwerfen, während man staatlicherseits alles aufbot, sie durchzuführen, entstanden die größten Wirren. Durch Absetzung ihrer Inhaber verwaisten die meisten Bistümer und Hunderte von Pfarreien. Der Kulturkampf, wie man den Streit nannte, dauerte ungeschwächt mehrere Jahre, bis die Regierung sich endlich zum Einlenken entschloß und vom Jahr 1880 an in einer Reihe von Novellen der Kirche wieder die Freiheit und die Rechte zurückgab, auf die sie nicht verzichten kann und ohne die sie auch ihrer Aufgabe nicht zu entsprechen vermag. Man wollte die Kirche in eine größere, aber für sie unannehmbare Abhängigkeit vom Staat bringen. In der Tat wurden die Katholiken durch das Vorgehen zu engerem Zusammenschluß unter sich getrieben und ihre Stellung im preußischen Landtag wie im Deutschen Reichstag so erheblich gestärkt, daß ihrer Partei, dem Zentrum, in diesem zuletzt das Präsidium zufallen konnte (1895). Der Kampf war um so beklagenswerter, als er in hohem Grade den für Deutschland so wichtigen konfessionellen Frieden störte und diese Folge ihn selbst überdauerte, indem ein Teil der protestantischen Bevölkerung, enttäuscht über den Ausgang, nach dem Rückzug der Regierungen den Evangelischen Bund begründete (1887), dessen Haltung wenig dazu angetan ist, ein friedliches Zusammenleben der Konfessionen zu fördern.

Kulturkampf
in Preußen und
Hessen
(1873—1880).

Niederlande. III. Die katholische Kirche in den Niederlanden und Großbritannien. Indem die Herrschaft Frankreichs im Zeitalter der Revolution auf die Niederlande sich ausdehnte und in Holland 1795 die Batavische Republik errichtet wurde, begann auch hier eine Änderung der kirchlichen Ordnung. Die Konstitution der Republik vom Jahr 1798 sprach die Gleichberechtigung aller Konfessionen aus, und damit war, nachdem die Katholiken bisher von den Staatsämtern ausgeschlossen und in der Religionsübung auf eine bloße Hausandacht beschränkt gewesen waren, zunächst wenigstens ein neuer Grund gelegt, und indem derselbe blieb, in dem Königreich der Vereinten Niederlande, das mit Verbindung von Holland und Belgien durch den Wiener Kongreß errichtet wurde, sowie in dem Königreich Holland, das 1830 ins Leben trat, als Belgien seine Selbständigkeit erkämpfte und zu einem eigenen Königreich sich empor-schwang, besserten sich allmählich auch tatsächlich die Verhältnisse der Katholiken, so daß Pius IX. 1853 die kirchliche Hierarchie für das Land erneuerte, indem er das Erzbistum Utrecht und vier Suffraganbistümer wiederherstellte.

Großbritannien. Dasselbe geschah in Großbritannien, als nach früheren kleineren Erleichterungen die Emanzipationsbill vom Jahr 1829 den Katholiken im wesentlichen die bürgerliche Gleichstellung brachte. Für England wurden 1850 das Erzbistum Westminster und zwölf Suffraganbistümer, für Schottland 1878 die Erzbistümer Glasgow und St. Andrews und vier Bistümer errichtet.

IV. Die Kirche in Spanien und Italien. In Spanien und Italien wurde, wie bereits kurz zu erwähnen war, nach dem Sturz Napoleons und bei der Rückkehr der legitimen Herrscher die frühere Ordnung wiederhergestellt. Sie behauptete sich aber nicht mehr lange. Manche Bestandteile derselben hatten sich überlebt, und in den Stürmen, in denen sie beseitigt wurden, fielen mit ihnen auch mehrere andere.

Spanien. Spanien wurde mehr als ein halbes Jahrhundert lang durch Revolutionen, Thronstreitigkeiten und heftige politische Parteikämpfe beunruhigt, und diese Wirren zogen naturgemäß auch die Kirche in Mitleidenschaft. Im Jahre 1835 wurden die Männerklöster aufgehoben, soweit sie nicht über zwölf Mitglieder zählten, 1837 das Kirchengut als Eigentum der Nation erklärt und im Laufe der nächsten Zeit ein beträchtlicher Teil veräußert, der offizielle Verkehr mit dem apostolischen Stuhl auf eine Reihe von Jahren abgebrochen. Im Jahre 1851 wurde zwar mit Rom ein Konkordat geschlossen, in dem es sich hauptsächlich um eine neue Umschreibung der Kirchensprengel und um die Regelung der kirchlichen Besitz- und Einkommensverhältnisse handelte, und dasselbe 1859 mit einer Konvention ergänzt, in der die Kirche alle ihre Güter, ausgenommen die unmittelbar zum Leben der Geistlichen notwendigen, wie Wohnung, Garten u. dgl., dem Staat überließ und dieser dafür zur Bestreitung der Kosten

des Kultes und der Bedürfnisse des Klerus sich verpflichtete. Befriedigende Zustände traten aber erst ein, als mit der Thronbesteigung Alfons' XII. (1875—85) die politischen Wirren ein Ende nahmen und die Ruhe und Ordnung allmählich in dem Lande sich befestigte. Die Verfassung vom Jahre 1876 erklärt die katholische Religion als die Religion des Staates, anerkennt aber auch die Gewissensfreiheit, indem sie verbietet, wegen seiner religiösen Meinungen und wegen Ausübung des betreffenden Kultes, die der christlichen Moral schuldige Achtung vorausgesetzt, jemand zu belästigen.

In Italien machte das Jahr 1848 seinen Einfluß geltend. Unter Viktor Emanuel (1848—78) wurden im Königreich Sardinien die mittelalterlichen Privilegien der Kirche und der Geistlichen, wie der befreite Gerichtstand, der Zehnte und das Asylrecht, beseitigt (1856) und die religiösen Kongregationen aufgehoben, die sich nicht mit Unterricht und Krankenpflege beschäftigten (1855). Als dessen Herrschaft auf das weitere Italien sich auszudehnen begann (1859), wurden die bezüglichen Gesetze auf die neuen Provinzen übertragen, überdies sämtliches Kirchengut eingezogen und der Geistlichkeit ein Gehalt aus der Staatskasse angewiesen. Italien.

Indem Italien politisch sich einigte, ging mit den übrigen Staaten des Landes auch der päpstliche unter. Die weltliche Herrschaft des Papstes erfuhr schon im Zeitalter der Revolution die schwersten Schläge. Als Pius VI. 1791 die Zivilkonstitution des Klerus verwarf, antwortete Frankreich mit Wegnahme der Herrschaften Avignon und Venaissin. Als die Franzosen 1796 die Lombardei eroberten, griffen sie auch das kirchliche Gebiet in Italien an, und im Frieden von Tolentino 1797 wurden außer jenen Provinzen die Legationen Ferrara, Bologna und Ravenna vom Papste förmlich an Frankreich abgetreten. Als kurz darauf der General Duphot bei einem Tumult in Rom den Tod fand, wurde in der ewigen Stadt 1798 selbst die Republik proklamiert und Pius VI. ins Exil nach Valence abgeführt, wo er 1799 starb. Da die Franzosen in der nächsten Zeit aus Italien weichen mußten, konnte der folgende Papst Pius VII. (1800—23) seinen Sitz wieder in Rom aufschlagen. Aber die erwähnten drei Legationen des Kirchenstaates wurden eben damals wieder von Frankreich besetzt, und infolge seines Konfliktes mit dem Papst erklärte Napoleon 1809 dessen ganze weltliche Herrschaft für erloschen. Bei dem Sturz des Kaisers wurde sie in Italien wiederhergestellt und jetzt durch Pius VII. unter Leitung des Kardinals Consalvi den Laien ein etwas größerer Anteil an der Verwaltung eingeräumt. Aber schon unter Leo XII. (1823—29) begannen sich die Geister lebhafter zu regen, die nach einem einheitlichen Italien verlangten. In den Pontifikat von Pius VIII. (1829—30) fällt die Julirevolution, deren Wogen auch den Kirchenstaat erreichten. Unter Gregor XVI. (1831—46), der während der Bewegung folgte, sagte sich die Mehrzahl der Provinzen vom Papste los, und es bedurfte des Einmarsches der Österreicher, um den Aufstand zu Der Kirchenstaat.

überwinden, einer fast siebenjährigen Besetzung Bolognas und Anconas durch Österreich und Frankreich (1832—38), um die Ruhe aufrecht zu erhalten. Die bisherige Ordnung erwies sich deutlich als ungenügend und unhaltbar. Pius IX. (1846—78) begann deshalb seine Regierung mit bedeutenden Reformen und gewährte dem Volke 1848 auch eine Verfassung. Da aber der Sturm, der in demselben Jahre mit der Februarrevolution in Frankreich sich erhob, auch Italien wieder ergriff, vermochten die Konzessionen nicht zu befriedigen. In Rom wurde 1849 eine Republik errichtet, an deren Spitze Mazzini stand. Infolge des Eingreifens der katholischen Mächte erstand die päpstliche Herrschaft in Bälde zwar noch einmal. Aber es gelang nicht mehr, die Geister zu versöhnen. Frankreich und Österreich mußten ihre Truppen im Kirchenstaat belassen, und wie notwendig die fremde Besatzung war, zeigte sich, als sie ein Ende nahm. Als König Viktor Emanuel von Sardinien, unterstützt von Frankreich, 1859 seinen Angriff auf die Lombardei unternahm und Österreich auf den Antrag des Papstes seine Truppen aus den Legationen zurückzog, brachen sofort Aufstände aus, und die Provinzen Ferrara, Bologna und Ravenna schlossen sich noch in demselben, Umbrien und Ancona im nächsten Jahr an Sardinien-Piemont, bzw. an das sich eben bildende Königreich Italien an. Der Rest des Staates wurde diesem endlich 1870 einverleibt, als die Franzosen beim Ausbruch des Krieges mit Deutschland Rom räumten. Dem Papst verblieben nur die Paläste des Vatikans und des Laterans und die Villa Castel Gandolfo, sowie die Würde eines Souveräns, indem durch das Garantiesetz vom Jahr 1871 seine Person als heilig und unverletzlich anerkannt wurde. Durch dasselbe Gesetz wurde ihm auch als Ersatz für die erlittenen Verluste eine jährliche Rente von $3\frac{1}{4}$ Millionen Lire zugesichert, als indirekte Anerkennung des Geschehenen aber die Annahme dieses Anerbietens stets verweigert. Man vertraute auf die Opferwilligkeit der Gläubigen; man hoffte auch auf eine Restauration. Leo XIII. (1878—1903) verlieh dem Protest durch die Weigerung Nachdruck, einen katholischen Regenten, der den König von Italien in Rom besuchen würde, zu empfangen. Der Kaiser Franz Joseph von Österreich unterließ es deshalb, den ihm von König Humbert (1878—1900) erstatteten Besuch zurückzugeben. Dagegen fand sich der Präsident der französischen Republik im Frühjahr 1903 in Rom ein, als an ihn dem König Viktor Emanuel II. gegenüber dieselbe politische Pflicht herantrat, und indem ihm der Vatikan verschlossen blieb, Pius X. (seit 4. Aug. 1904) nach dem Besuch sogar eine Beschwerde einlegte, zeigte er, daß er insoweit die Politik seiner Vorgänger fortsetze. Auf der anderen Seite aber trug er schon wenige Wochen später den bestehenden Verhältnissen einigermaßen Rechnung, indem er dem Erzbischof von Bologna gestattete, dem König von Italien beim Besuch der Stadt seine Aufwartung zu machen, während eine derartige Huldigung den Bischöfen des ehemaligen Kirchenstaates bisher strengstens verboten gewesen war, und dem Schritt werden

wohl noch weitere folgen, so daß sich in einiger Zeit ein friedliches Verhältnis zwischen Papsttum und Königtum anbahnen dürfte, soweit es ohne förmlichen Verzicht auf das Temporale seitens des ersteren zu erwarten ist. Wie aber die Dinge in Italien sich weiter entwickeln mögen, um den Kirchenstaat wird es geschehen sein. Hat er auch ehemals, nachdem er in Trümmer gegangen war, stets sich wieder erhoben, so sind die Verhältnisse, denen er zuletzt zum Opfer fiel, von den früheren wesentlich verschieden, und die politische Lage Europas und die Stimmung und Richtung der Geister hat sich inzwischen so gestaltet, daß, soweit man sehen kann, eine Wiederherstellung nicht mehr zu erwarten ist. Der römische Stuhl wird daher die Politik, die er bisher in bezug auf das Temporale befolgte, notwendig einmal aufgeben müssen, und je bald er sich in die Ereignisse fügt, um so besser wird es für ihn und die Kirche sein. Die Wunder der Vorsehung, auf die Pius IX. vertraute, bevor der Kirchenstaat sein völliges Ende erreichte, haben sich wie damals so auch seitdem nicht eingestellt, und sie werden wohl auch noch lange auf sich warten lassen.

V. Das moderne Papsttum. Über das mittelalterliche Recht einer päpstlichen Oberhoheit über die Fürsten und Völker, die plenitudo potestatis super gentes et regna, wie sie Paul IV. noch in der Bulle Cum ex apostolatus officio 1559 für sich als Stellvertreter Christi auf Erden in Anspruch nimmt, entschied die geschichtliche Entwicklung noch früher und bestimmter. Die Absetzung der Königin Elisabeth von England durch Pius V. 1570 ist der letzte bedeutsame Akt, in dem es sich äußerte, und die Erfolglosigkeit zeigte, daß die Zeit für die Machtbefugnis dahin war. Doch wurde das Recht als solches keineswegs aufgegeben. Wie wir oben gesehen, fühlte der französische Klerus 1682 das Bedürfnis, dem Anspruch gegenüber im ersten der vier gallikanischen Artikel die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der weltlichen Gewalt zu betonen. Der französische Episkopat (74 Bischöfe) sah sich in einer am 10. April 1826 dem König überreichten Denkschrift veranlaßt, nachdrücklich für den Artikel einzutreten, indem er erklärte, daß er an der alten Lehre der französischen Kirche über die Rechte der Monarchen und ihre volle und absolute Unabhängigkeit in weltlichen Dingen von der direkten oder indirekten Autorität jeder kirchlichen Gewalt festhalte. Ähnlich verwarfen die Bischöfe Irlands am 25. Januar 1825 jede direkte oder indirekte Jurisdiktion oder Gewalt, die der Papst in weltlichen Dingen im Britischen Reich sich zueignen könnte. Seit dieser Zeit besteht über den Punkt wenigstens keine ernstliche Kontroverse mehr. Der römische Stuhl hat sich über ihn zwar nicht eigentlich geäußert; nach seiner Gewohnheit, Rechte, die er besaß, oder Lehren, die er vertrat, nicht ausdrücklich zurückzunehmen, konnte er dem Artikel nicht eine förmliche Billigung erteilen; und aus seinem Schweigen zu jenen Äußerungen des französischen

Die päpstliche Oberhoheit über die Staaten.

und irischen Episkopates ist nicht etwa eine Zustimmung zu folgern, da es durch die Umstände, unter denen die Erklärungen stattfanden, zu sehr geboten war. Immerhin aber darf man aus seinem langjährigen Schweigen schließen, daß das fragliche Recht von ihm selbst nicht mehr festgehalten wird, und wenn es je anders wäre, hat dasselbe durch den Lauf der Dinge in der Neuzeit tatsächlich jegliche Bedeutung verloren.

Die päpstliche
Unfehlbarkeit.

Wenn bezüglich des Verhältnisses zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt oder in der Frage nach der Unabhängigkeit und Selbständigkeit der letzteren die gallikanische Anschauung gerechtfertigt wurde, so trug in der Frage nach dem Verhältnis des Papstes zur Kirche die römische Auffassung im 19. Jahrhundert den Sieg davon. Es fehlte der entgegengesetzten Lehre oder der Episkopaltheorie, bezw. den drei weiteren gallikanischen Artikeln, die ihr Ausdruck geben, auch jetzt nicht an Vertretern, und bei dem Grunde, den sie im christlichen Altertum hat, konnte es daran nicht mangeln. Aber der Boden war für sie nicht mehr der alte. In der Revolution wurde die Tradition der französischen Kirche zum großen Teil begraben; eine ähnliche Folge hatte die Säkularisation für Deutschland; der Zug nach Rom wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts stärker, als er früher war. Indem der französische Episkopat in der erwähnten Denkschrift vom Jahre 1826 dagegen sich verwahrt, daß man die drei letzten der gallikanischen Artikel als ketzerisch und schismatisch bezeichne, nahm er sie wohl noch in Schutz; zugleich aber zeigte er, daß die entgegengesetzte Strömung schon sehr mächtig war, und die religiösen und kirchenpolitischen Kämpfe in Frankreich kamen ihr noch weiter zu statt. Der Lehrsatz von der Unfehlbarkeit des Papstes gewann in den theologischen Schulen eine immer größere Verbreitung; es waren namentlich die Orden und insbesondere die Jesuiten, die für ihn eintraten. In Rom stand die Lehre so fest, daß Pius IX. die Vollmacht, die nach ihr dem Papst zukommt, schon 1854 in Anspruch nahm, indem er den Glauben an die unbefleckte Empfängnis Mariä, nachdem er bei dem Episkopat Erkundigungen über ihn eingezo-gen, in der Bulle Ineffabilis kraft des Iudicium supremum des apostolischen Stuhles oder, wie es in dem neuen Festofficium deutlicher heißt, supremo suo atque infallibili oraculo zum Dogma erhob. Durch das Vatikanische Konzil gelangte die Kontroverse endlich zum Abschluß. Die Synode war unter allen bisherigen die stärkste; die Zahl ihrer Mitglieder belief sich auf 747. Sie wurde auf den 8. Dezember 1869 einberufen und dauerte bis zum 20. Oktober 1870, wo sie wegen des deutsch-französischen Krieges und der Einverleibung Roms in das Königreich Italien vertagt wurde, nachdem die meisten Bischöfe schon vorher abgereist waren. Da schon einige Stimmen sich für die Entscheidung vernehmen ließen, sobald der Plan des Konzils bekannt wurde, erhob sich in der katholischen Welt eine heftige Bewegung. Der Antrag stieß auch auf dem Konzil, als er ihm vorgelegt wurde, auf heftigen und zahlreichen Widerspruch, teils weil die Lehre nicht begründet, teils

Das Vatikanische
Konzil
(1870).

weil ihre Dogmatisierung nicht opportun zu sein schien, indem zu besorgen war, sie werde der Kirche nur neuen Haß und neuen Kampf bereiten. Da aber die große Majorität für ihn war, so drang er durch. Die Annahme erfolgte in der vierten öffentlichen Sitzung am 18. Juli 1870 mit der Definition: wenn der Papst *ex cathedra* spreche, d. h. wenn er als Hirt und Lehrer aller Christen vermöge seiner höchsten apostolischen Autorität eine Lehre über den Glauben und die Sitten als von der gesamten Kirche festzuhalten verkündige, erfreue er sich kraft göttlichen in dem heiligen Petrus ihm verheißenen Beistandes derselben Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche in Bestimmung der Lehre über Glauben und Sitten ausgestattet wissen wollte, und deswegen seien seine derartigen Definitionen aus sich, nicht aber auf Grund der Zustimmung der Kirche irreformabel. Die ausgesprochenen Befürchtungen traten wirklich ein. Österreich kündigte, weil durch das neue Dogma das bisherige Verhältnis von Staat und Kirche verrückt worden zu sein schien, noch in dem gleichen Jahr das 1855 mit Rom abgeschlossene Konkordat. An den Maßnahmen, die Preußen in dem sog. Kulturkampf gegen die Kirche ergriff, ist zum Teil wenigstens der Eindruck bestimmend, den der Gang des Konzils auf die Staatsregierungen machte. Das neue Dogma wurde auch durch einzelne Gläubige abgelehnt, und in Deutschland und in der Schweiz war deren Zahl, wenn auch verhältnismäßig klein, doch an sich so groß, daß sie eine eigene religiöse Gesellschaft zu bilden vermochten, die Kirche der Altkatholiken, wie sie sich dort, der Christkatholiken, wie sie sich hier nannten. Doch war der Widerstand nach der Definition im ganzen ein geringer. Da die Bischöfe, die auf dem Konzil in der Opposition standen, dem Beschluß der Majorität sich alle unterwarfen und die neue Lehre in ihren Sprengeln verkündigten, wurde diese mit den erwähnten Ausnahmen allenthalben angenommen.

VI. Rechtsordnung, Disziplin und religiöses Leben. Die Veränderungen, welche die Revolution und die Säkularisation für die Kirche unmittelbar im Gefolge hatten, waren oben zu nennen. Die Ereignisse übten aber auch noch mittelbar eine bedeutsame Wirkung aus. Während die Bischofsstühle wegen der mit ihnen verbundenen großen Einkünfte und Ehren, namentlich in Frankreich und Deutschland, früher fast ausnahmslos dem Adel vorbehalten oder tatsächlich in seinem Besitz waren, wurden sie jetzt durch Aufhebung der Privilegien der Geburt auch den Bürgerlichen zugänglich, und indem sich der Adel nach Verlust seiner Vorrechte aus dem Kirchendienst mehr und mehr zurückzog, fielen sie diesen im allgemeinen sogar ganz zu. Ebenso ging es mit den Domkapiteln, die früher gleichfalls vielfach eine Domäne des Adels gebildet hatten. Mit diesem Wandel verschwand auch der Mißstand, der trotz des Verbotes des Konzils von Trient besonders in Deutschland und in Frankreich bisher sich erhalten hatte, daß Bischöfe

Altkatholiken.

Ende der Vorrechte des Adels und der Privilegien des Klerus.

mehrere Bistümer oder neben ihrem Bistum noch eine Abtei oder ein Priorat, Domherren und andere Kanoniker mehrere Kanonikate besaßen. Und wie die Privilegien innerhalb der Kirche, so hörten die Ständesvorrechte der Geistlichen überhaupt auf. Die Steuerfreiheit, die in Österreich schon unter Maria Theresia aufgehoben worden war, nahm jetzt nach und nach allgemein ein Ende. Ebenso verschwand der befreite Gerichtsstand; die Geistlichkeit wurde allmählich überall dem staatlichen Gerichte unterworfen, und der römische Stuhl erkannte die neue Ordnung wenn auch nicht unbedingt, so doch mit Rücksicht auf die veränderten Zeitverhältnisse an, *temporum ratione habita*, wie es im österreichischen Konkordat (1855) und in den Konventionen mit Württemberg und Baden (1857/59) heißt.

Feste und Fasten.

Die Feiertage hatten schon im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts in weiten Kreisen eine für damalige Zeit erhebliche Verminderung erfahren. Bei der großen Veränderung, die jetzt in allen Beziehungen des Lebens eintrat, namentlich bei der stets weitergreifenden Mischung der Konfessionen, wurde im 19. Jahrhundert wohl da und dort das Bedürfnis einer neuen Regelung empfunden. Doch geschah, von der bereits erwähnten Maßregel für Frankreich abgesehen, vorerst wenigstens nichts Bedeutenderes. Bayern stellte bei seinen Konkordatsverhandlungen den Antrag auf Einführung der französischen Ordnung (1802); derselbe hatte aber keine Folge. Dagegen trat jetzt in der Fastenordnung ein sehr beträchtlicher Wandel ein. Nach der Praxis des Mittelalters war in der ganzen Quadages, im Zeitraum von $6\frac{1}{2}$ Wochen, der Genuß von Fleisch, Eiern, Milch, und aus dieser bereiteten Speisen, wie Butter und Käse, verboten, und das Gesetz erhielt sich im wesentlichen und allgemeinen bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Nur erfuhr es seit dem 15. Jahrhundert durch Verleihung von Indulgenzen, mit Gestattung von Milch und Butter eine kleine Milderung. Eine durchgreifende Änderung erfolgte im Jahre 1781 für Österreich, indem auf Andringen der Regierung die bisherige Übung auf etwa die Hälfte der Quadages, die Karwoche und die Mittwoch, Feiertage und Samstag der vorausgehenden Zeit beschränkt, für die übrigen Tage der Fleischgenuß gestattet wurde. Im 19. Jahrhundert fand die Reform auch in den anderen Ländern Eingang, und zugleich dehnte sich die Milderung noch weiter aus, nicht bloß für die Quadages, sondern auch für die Quatember- und die Vigilfastage. Doch kam es nicht zu einer einheitlichen und überall gleichen Praxis. In Deutschland beschränkte sich die Abstinenz oder das Verbot des Fleischgenusses allmählich fast allenthalben auf den Freitag des ganzen Jahres, den Aschermittwoch und die drei letzten Tage der Karwoche. Führt die Reform in dieser Beziehung zu einer gewissen Mannigfaltigkeit, steigerte sich in der Festordnung die von alters her bestehende Verschiedenheit, sofern Frankreich nach der Revolution, außer den Sonntagen, nur mehr vier Feiertage annahm, während die anderen Länder die drei- und vierfache Zahl haben,

so trat im Gebiet der Liturgie während des 19. Jahrhunderts eine größere Einheit ein. Die römische Liturgie hatte zwar schon im Anfang des Mittelalters, abgesehen von einigen wenigen Kirchen, besonders der mailändischen, allenthalben im Abendland Eingang gefunden. Wenn aber der Ritus im wesentlichen seitdem der gleiche war, so konnte es bei dem Stand der Dinge im Mittelalter, namentlich der Herstellung der liturgischen Bücher durch Abschreiben, doch in untergeordneten Punkten nicht an Abweichungen fehlen, und die Verschiedenheit wurde anerkannt, als gemäß den Beschlüssen des Konzils von Trient das Brevier und Missale in Rom verbessert wurde, indem das neue Officium wohl einerseits allgemein vorgeschrieben, andererseits aber den Kirchen, die im Besitz eines auf zwei Jahrhunderte zurückreichenden Ritus waren, die Beibehaltung desselben gestattet wurde (1568/70). Durch die Reformen, die im 17. und 18. Jahrhundert durch einige Bischöfe, namentlich in Frankreich, vorgenommen wurden, wurde die Differenz noch etwas größer. Dagegen trat im 19. Jahrhundert eine Wendung ein. Bei dem bereits erwähnten stärkeren Zug nach Einheit und zum Anschluß an Rom, und infolge des Kampfes, den der Abt Guéranger von Solesmes in seinen *Institutions liturgiques* (1840/51) gegen die Sonderliturgien führte, wurde der römische Ritus nach und nach fast überall vollständiger angenommen. Der Fortschritt vollzog sich sogar im Übermaß, indem nun die Landessprache auch bei Funktionen, bei denen sie ohne jeglichen Schaden für die kirchliche Einheit zu verwenden ist und mit Rücksicht auf die Erbauung der Gemeinde verwendet werden sollte, vielfach durch die lateinische Sprache verdrängt wurde. Und gleichzeitig mit jener erfuhr der Gottesdienst noch eine andere Reform. Die Kirchenmusik war im Laufe des 18. Jahrhunderts vielfach in hohem Grade verweltlicht. Die Streich- und anderen Instrumente, die damals in das Gotteshaus Einzug hielten, nahmen statt der dienenden bald eine herrschende Stellung ein, und es wurden für die Messe und die übrigen gottesdienstlichen Feiern Kompositionen entworfen und aufgeführt, die mehr in einen Konzertsaal als in die Kirche paßten. Im 19. Jahrhundert wandte sich die Aufmerksamkeit wie in den anderen Zweigen der Kunst so im Gebiete der Kirchenmusik den klassischen Werken der Vorzeit zu, den Schöpfungen eines Palästrina und eines Orlando di Lasso, um nur diese Hauptmeister aus dem 16. Jahrhundert zu nennen, und wie sie beim Gottesdienst wieder in Verwendung traten, so wurden, von ihrem Geist angeregt und beseelt, zahlreiche neue Werke von entsprechender Würde geschaffen. Durch das Wirken der Cäcilienvereine drang die Reform in Deutschland in die weitesten Kreise; auch kleine Landkirchen brachten es häufig zu einem ebenso schönen wie edlen Gesang. Und außer dem polyphonen fand jetzt auch der einfache Choralgesang, die älteste und eigentlich kirchliche Weise, wieder eine rege Pflege.

Die
Kirchenmusik.

Die aufgeführten Reformen bekunden zum Teil eine Gesundheit und Er-
Religiöser
Aufschwung.

stärkung des religiösen Geistes und Lebens. Der Aufschwung äußerte sich auch noch in anderen Beziehungen. Wo das Bedürfnis sich geltend machte, sei es infolge des Anwachsens der Städte, sei es bei Niederlassung von Katholiken in andersgläubigen Gegenden, sei es wegen des Zerfalls oder der Unzureichendheit der alten Kirchengebäude oder aus anderen Gründen, entstanden an zahlreichen Orten neue Gotteshäuser, zum größten Teil durch milde Beiträge und zum Teil Werke von hervorragender Schönheit. Die christliche Liebestätigkeit trieb neue Blüten und dehnte sich, getragen durch religiöse Gesellschaften wie durch Vereine von Laien, Männer und Frauen, auf die verschiedensten Seiten des Lebens aus. Das Ordensleben kam zu einer Entfaltung, wie man sie nach dem großen Klostersturm der Revolutionszeit kaum ahnen konnte. Die Ideen, auf denen es ruht, sind zu deutlich in der Heiligen Schrift ausgesprochen; das Mönchtum hängt zu enge mit der gesamten Entwicklung der katholischen Kirche zusammen, und es bildete nicht bloß in der Vergangenheit einen bedeutsamen Faktor der Kultur, sondern es leistet der Menschheit auch jetzt noch zu erhebliche Dienste, als daß es ein Ende nehmen oder auf die Dauer hintangehalten werden könnte. Auf die Unterdrückung folgte bald überall wieder die Herstellung. Alte Klöster erhoben sich aus ihren Trümmern, neue wurden errichtet. Das Wachstum wurde um so größer, je mehr die Aufgabe sich erweiterte, indem nicht bloß die Gesellschaften mit praktischen Zielen ihre Tätigkeit beträchtlich ausdehnten, die Frauenkongregationen für Armen- und Krankenpflege z. B. ihre Wirksamkeit von den Städten allmählich auf das Land erstreckten, sondern auch mehrere der alten Orden nach ihrer Wiederer neuerung in den Dienst der Seelsorge und des Unterrichtes sich stellten; und da das Arbeitsfeld für die weiblichen Orden größer war als für die männlichen, so erklärt es sich auch, von anderm abgesehen, daß jene sich noch stärker vermehrten als diese. Einige Zahlen mögen sprechen. In Frankreich zählte man 1814 bereits wieder 2224 Frauenklöster, 1834 3024 mit 18000 Schwestern; 1844 gab es 4950 Klöster beiderlei Geschlechtes; von 1866 bis 1901 verdoppelte sich die Zahl der Religiösen. Paris hatte 1864 19 Männerorden mit 23 Häusern, 39 Frauenorden mit etwa 55 Häusern; 1899, nachdem die Stadt inzwischen um die Hälfte sich vergrößert hatte, 134 Häuser für männliche, ungefähr 550 für weibliche Religiösen. Bayern besaß 1840 55 Männerklöster und 53 weibliche Ordensniederlassungen; 1899 war jene Zahl auf 89, diese auf 870 gestiegen. In Preußen zählte man 1886 746 Ordensniederlassungen mit 7248 Mitgliedern, 1896 1399 Häuser mit 17398 Personen. Belgien hatte 1827 265 Ordenshäuser, 33 für Männer und 232 für Frauen; 1880 1559, 213 f. M. und 1346 f. Fr. Gegenüber dem Stand vom Jahre 1789 (37000) betrug die Zahl der Ordensfrauen in Frankreich 1901 etwa das Vierfache. Bei den segensreichen Diensten, die ein großer Teil der Orden der Menschheit leistet, wird kein Unbefangener dieser Entwicklung seine Achtung versagen. Andererseits

drängt sich aber auch dem Katholiken die Frage auf, ob hier nicht zugleich eine Hypertrophie vorliegt und ob darin nicht auch einer der Gründe zu erblicken ist, aus denen jüngst in Frankreich der oben erwähnte gewaltige Rückschlag gegen das Ordenswesen eintrat. Und die gleichen Bedenken erheben sich gegenüber einigen anderen Erscheinungen im religiösen Leben der letzten Zeit, gegenüber der starken Zunahme der Wallfahrten und Pilgerfahrten, der Häufung der Ablässe, der Einführung von besonderen kirchlichen Andachten. Man mag, weil es wie in allen so insbesondere in diesen Dingen schwer ist, Maß zu halten, hier ein mildes Urteil walten lassen. Aber auch so vermag der ruhige Beobachter den Gedanken nicht zu unterdrücken, daß hier die richtige Grenze überschritten, mehr äußere Werkheiligkeit als innere Frömmigkeit gefördert wird. Am meisten zu beklagen ist, daß es hier auch die kirchlichen Oberen teilweise an der entsprechenden Einsicht und Vorsicht fehlen lassen. Die katholische Kirche bedarf doch solcher Mittel nicht, wenigstens nicht in jenem Maß. Ihr altüberlieferter Kultus ist reich und erhaben genug, um das religiöse Bedürfnis der Menschheit zu befriedigen und Herz und Sinn zu dem Höheren zu erheben.

Die katholische Kirche des Abendlandes erfuhr hiernach seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine weitgreifende Wandlung. Ein großer Teil ihrer früheren Güter und Rechte ging ihr verloren, und man begreift die Klagen, die darüber laut wurden und da und dort noch sich erheben. Es ist eben schwer, sich in große Katastrophen zu finden; was man besitzt, sucht man zu bewahren; die kirchlichen Oberen übernehmen hierzu selbst eine Pflicht. Aber man darf andererseits nicht übersehen: die Existenz der Kirche beruht nicht auf Reichtum und Privilegien; mit jenen Gütern und Rechten schwanden auch zahlreiche Mißstände, die anders nicht zu beseitigen waren, in Jahrhunderten wenigstens nicht beseitigt wurden, und auf dem neuen Boden erwachte und erblühte wieder ein neues und frisches Leben. Am bedeutendsten ist der Aufschwung in Deutschland, und einen beträchtlichen Anteil an demselben hat ohne Zweifel die konfessionelle Gestaltung des Landes. Während in den katholischen Nationen unter dem Schwergewicht der Einheit das religiöse Leben einer gewissen Stagnation verfiel, diente der religiöse Gegensatz hier zur besseren Erhaltung des kirchlichen Glaubens und in der Mischung der Konfessionen, die im 19. Jahrhundert gegenüber der früheren gegenseitigen Abgeschlossenheit eintrat, der Steigerung des religiösen Lebens, indem die einzelnen Konfessionen durch den Kontakt zu größerer Behutsamkeit und Kraftentfaltung angespornt wurden. In Deutschland fand auch die kirchliche Wissenschaft eine regere Pflege. Die anderen Nationen haben wohl einzelne hervorragende katholisch-theologische Gelehrte aufzuweisen; im ganzen aber erscheint bei ihnen das theologische Studium auf einer ziemlich niedrigen Stufe. Das auffälligste Bild bietet Frankreich dar. Während es im 17. Jahrhundert mit seinen Leistungen im Gebiete

der historischen Theologie die ganze damalige Welt übertraf, traten im 19. Jahrhundert Werke zutage, in denen die Errungenschaften jener Zeit verleugnet und die Gesetze der Wissenschaft aufs gröblichste mißachtet waren, bis endlich vor drei Jahrzehnten durch die neuen katholischen Universitäten eine Wendung zum Besseren herbeigeführt wurde. Dagegen bewährten sich die katholisch-theologischen Fakultäten, die an den deutschen Universitäten entweder aus der früheren Zeit sich erhielten oder neu errichtet wurden, im eigentlichen Sinn als Pflegestätten der Wissenschaft, und durch Übersetzung von zahlreichen Werken, die von ihnen ausgingen, fand ihre Überlegenheit auch auswärts Anerkennung.

Man war früher in den katholischen Nationen sehr geneigt und ist es zum Teil noch heute, die deutschen Katholiken wegen ihrer vielfachen Eingliederung in Staaten mit vorwiegend protestantischer Bevölkerung mit zweifelhaften Augen anzusehen. Die Zeit hat inzwischen den Beweis geliefert, daß die religiöse Spaltung, so sehr sie einerseits zu beklagen ist, doch andererseits auch wieder dem Guten dienen kann. Tatsächlich besteht sie demnächst seit vier Jahrhunderten, und es ist keine Aussicht, daß sie je wieder gehoben werde. Mögen daher die einzelnen Konfessionen bewahren, was sie Wahres und Gutes zu besitzen glauben, und mehr und mehr lernen, in gegenseitigem edlen Wettstreit miteinander im Frieden zu leben. Denn die Religion bildet wie ehemals so auch jetzt noch und fürderhin einen wesentlichen Faktor im Leben der Menschheit und eine unersetzliche Quelle des Segens für Völker und Staaten.

Literatur.

Die Geschichte der katholischen Kirche in der Neuzeit ist bisher nur in Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte behandelt worden. Unter den neueren Werken ist am ausführlichsten das mehrfach an Einseitigkeit leidende Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte von J. HERGENRÖTHER 3. A. 1885/86; 4. A. bearbeitet durch J. P. KIRSCH I—II 1902/04. Von den kürzeren katholischen Bearbeitungen mögen erwähnt werden die Lehrbücher von F. X. KRAUS 4. A. 1896; F. X. FUNK 4. A. 1902; A. KNÖPFLER 3. A. 1901. Über die Werke von protestantischen Autoren vgl. den nächsten Abschnitt: Der Protestantismus.

S. 222. Konzil von Trient. Die wichtigsten Akten- und Dokumentensammlungen sind: LE PLAT, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini spectantium amplissima collectio 7 tom. 1781/87; A. THEINER, Acta genuina concilii Trid. 2 tom. 1874; J. J. DÖLLINGER, Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient 2 Bde. 1876; Concilium Tridentinum; diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio ed. Societas Goerresiana, die vollständigste Sammlung, von der einstweilen zwei Bände 1901/4 erschienen sind. Die bemerkenswertesten und sich gegenseitig ergänzenden Bearbeitungen lieferten P. SARPI unter dem Pseudonym PIETRO SOAVE, Historia del concilio Tridentino 1619; französisch durch Le COURAYER 2 vol. 1736; deutsch durch WINTERER 4 Bde. 1839/40; SFORZA PALLAVICINI, Istoria del concilio di Trento 3 tom., lateinisch durch J. B. GIATTINO 1670. Dazu J. N. BRISCHAR, Beurteilung der Kontroversen Sarpis und Pallavicinis 1843. Neuere Gesamtdarstellungen von Bedeutung fehlen. J. HERGENRÖTHER bietet im zweiten Band der Fortsetzung der Konziliengeschichte von C. J. v. HEFELE 1890 nur die Vorgeschichte bis zum Frühjahr 1536, L. MAYNIER, Etude historique sur le Concile de Trente 1878, nur die zwei ersten Perioden oder die Jahre 1545—52.

S. 224. A. FRANZ, Die Messe im deutschen Mittelalter 1902 S. 329 f.

S. 224. A. KNÖPFLER, Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. 1891.

S. 225. J. CRÉTINEAU-JOLY, Histoire religieuse politique et littéraire de la Compagnie de Jésus. 6 vol. 1845/46; deutsch 1845 ff. J. HUBER, Der Jesuitenorden 1873. F. H. REUSCH, Beiträge zur Gesch. des Jesuitenordens 1894.

S. 225. M. HEIMBUCHER, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche. 2 Bde. 1896/97.

S. 227. [TASSIN] Histoire littéraire de la Congregation de St. Maur 1770; deutsch 1773. E. DE BROGLIE, Mabillon et la Société de l'Abbaye de S. Germain des Prés 1888. BROGLIE, Bernhard de Montfaucon 1891.

S. 227. M. LEYDECKER, De historia Jansenismi libri VI 1695. RAPIN, Histoire de Jansénisme publiée par l'abbé DOMENECK 1865.

S. 227. G. J. PHILLIPS, Das Regalienrecht in Frankreich 1873.

S. 228. Die Erklärung der Sorbonne v. J. 1663 bei DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, Collectio iudiciorum de novis erroribus III, I, 90; in Acta et decreta s. conciliorum recentiorum; Collectio Lacensis I, 811. Die vier gallikanischen Artikel bei F. WALTER, Fontes iuris ecclesiastici 1862 p. 127; Coll. Lacensis I, 831.

S. 228. O. MEJER, Febronius 2. A. 1885. Die Beschwerdeschrift der geistlichen Kurfürsten v. J. 1673 bei GÄRTNER, Corpus iuris eccles. II (1799), 322—29.

S. 229. STIGLOHER, Die Errichtung der päpstl. Nuntiatur in München und der Emser Kongreß 1867.

S. 230. Über die Verminderung der Feiertage in Frankreich 1666 vgl. *Revue d'histoire ecclésiastique* 1903 p. 40 n. 5; in Spanien 1727 Coll. Lacensis I, 786; in Österreich 1753/71 ARNETH, Maria Theresia IV, 56—81; in Bayern 1772 Archiv f. kath. Kirchenrecht LXXV (1896), 30.

S. 230. [LE BRET] Sammlung der merkwürdigsten Schriften die Aufhebung des Jesuitenordens betreffend. 4 Bde. 1773. A. THEINER, Gesch. des Pontifikates Klemens' XIV. 2 Bde. 1852. [REINERDING] Klemens XIV. und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1854.

S. 231. L. RANKE, Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrhundert. 3 Bde., 9. A. 1889. A. VON REUMONT, Gesch. der Stadt Rom. 3 Bde. 1867/70. M. BROSCHE, Gesch. des Kirchenstaates. 2 Bde. 1880/82.

S. 232. J. B. SÄGMÜLLER, Die Papstwahlen und die Staaten von 1447 bis 1555, 1890; Die Papstwahlbulen und das staatliche Recht der Exklusive 1862. WAHRMUND, Das Ausschließungsrecht der katholischen Staaten 1890. LECTOR, Le Conclave 1894.

S. 232. A. VON ARNETH, Maria Theresia. 10 Bde. 1863/79. K. RITTER, Kaiser Joseph II. und seine kirchlichen Reformen 1867.

S. 232. J. B. BUCHEZ et P. C. ROUX, Histoire parlementaire de la Revolution française. 40 vol. 1834/38. JAGER, Hist. de l'église pendant la Revolution. 3 vol. 1852. H. TAINE, Les origines de la France contemporaine. 6 vol. 1875/93, wiederholt aufgelegt.

S. 233. SCIOUX, Histoire de la Constitution civile du clergé. 4 vol. 1872/81.

S. 234. D'HAUSSONVILLE, L'église romaine et l'empire. 5 vol. 3.^e éd. 1870. BOULAY DE LA MEURTHE, Documents sur la négociation du Concordat etc. 1800—1801. 5 vol. 1891/97. SÉCHÉ, Les origines du Concordat. 2 vol. 1894. Das Konkordat 1801 und die Organischen Artikel bei E. MÜNCH, Sammlung alter Konkordate. 2 Bde. 1830/31; F. WALTER, Fontes iuris eccles. 1862 p. 187—198.

S. 236. CH. BOTTA, La grande faute des catholiques de France 1904. G. NOBLEMAIRE, Concordat ou séparation 1904. Die Aktenstücke zum Fall der Bischöfe von Laval und Dijon in der Civiltà Cattolica 1904 III, 465—86; 604—10.

S. 237. O. MEYER, Zur Gesch. der römisch-deutschen Frage. 3 Bde. 2. A. 1885. H. BRÜCK, Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh. 4 Bde. 1887/1901; I—III 2. A. 1901/5.

S. 237. Der Reichsdeputationshauptschluß 1803 bei WALTER l. c. p. 138—186.

S. 237. H. v. SICHERER, Staat und Kirche in Bayern 1799—1821, 1874. Der Wortlaut des bayerischen Konkordates und der die anderen deutschen Staaten betreffenden Bullen in den oben angeführten Werken von MÜNCH und WALTER.

S. 239. Das die Kirche betreffende badische Gesetz v. J. 1860 und das württembergische v. J. 1862 bei H. BRÜCK, Die Oberrheinische Kirchenprovinz 1860; dieses auch L. GOLTHER, Der Staat und die kath. Kirche im Königreich Württemberg 1874.

S. 239. Monographien über den Kulturkampf von N. SIEGFRIED 1882; F. X. SCHULTE 1882; WIERMANN 1885; P. MAJUNKE 2. A. 1902; J. FALTER 1900; H. BRÜCK 1901 (Gesch. der kath. Kirche im 19. Jahrh. IV, 1).

S. 240. Zur Geschichte der Kirche in den Niederlanden, Großbritannien, Spanien und Italien vgl. B. GAMS, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrhundert Bd. III 1856. AMHERST, Hist. of Catholic Emancipation (1771—1820). 2 vol. 1886.

S. 241. A. J. NÜRNBERGER, Papsttum und Kirchenstaat. 3 Bde. 1897/1900. F. X. KRAUS, Die Erhebung Italiens im 19. Jahrhundert. Cavour 1902 (Weltgeschichte in Charakterbildern hg. von F. KAMPERS u. a. V).

S. 243. AFFRE, Essai historique et critique sur la suprématie temporelle du pape et de l'église 1829.

S. 244. J. GRANDERATH S. J., Gesch. des Vatikanischen Konzils. 3 Bde. 1903 ff.

S. 245. J. F. SCHULTE, Der Altkatholizismus, Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung 1887.

S. 248. O. BRAUNSBERGER, Rückblick auf das kath. Ordenswesen im 19. Jahrhundert 1901 (Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach, H. 79).

PROTESTANTISCHES CHRISTENTUM UND KIRCHE IN DER NEUZEIT.

VON

ERNST TROELTSCH.

Einleitung. Die Kultur der Mittelmeerländer mündet in das römische Reich aus, und die des römischen Reiches geht unter der mächtigen Einwirkung der christlichen Idee über in die große Formation des Katholizismus, der in seinen beiden Hälften das römische Werk der Unterwerfung und Zivilisierung der Barbaren fortsetzte; im Osten mit stärkerer Behauptung der griechisch-römischen Grundlagen, aber innerlich weniger originell und bedeutend und schließlich unter dem Druck des Islam zur Halbkultur herabsinkend, im Westen stärker erschüttert von den Barbaren und größere Einbuße an Kulturtradition erleidend, aber Antike, Christentum und Barbarentum innerlich verbindend und ein Ganzes von reichster Entwicklungskraft schaffend. Im Westen hat die religiöse Idee ihr Meisterwerk vollbracht; sie hat durch eine grandiose kirchliche Organisation das Gesamtleben der Völker unter eine einheitliche Leitung gebracht und es mit einem allmächtigen Gemeingeist erfüllt, eine Schöpfung, die nur so starken Kräften, wie der christlichen Idee und der antiken Römerbildung, und auch diesen nur bei der Wirkung auf unverbrauchte, gewaltig aufstrebende Völker, möglich war. Aber aus den Fesseln dieser Formation brach das selbständig werdende Leben schließlich doch heraus. Die christliche Idee war mit dem Katholizismus nicht erschöpft und befreite sich bei der allgemeinen Gärung des Systems zu einer gemütvollen und tief-sinnigen Neubildung, ebenso wie neben ihr die andern Kräfte des künstlerischen, wissenschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens sich verselbständigten. Aber da eine religiöse Macht nur durch eine andere religiöse Macht wirklich überwunden werden kann, so bedeutete der Protestantismus die zentrale Zerschlagung des katholischen Systems, durch die auch für alle anderen Kulturbewegungen erst Raum und Luft wurde, und den Zufluchtsort, zu dem sie sich vor den Reaktionen des katholischen

Systems wandten. Dadurch aber erhält der Protestantismus einen Doppelcharakter, den Charakter einer religiösen Neubildung von spezifisch religiöser Art und den Charakter des Bahnbrechers und des Hervorbringers der modernen Welt, die von ihm teils unmittelbar durch seine religiöse Idee, teils mittelbar durch seine allmähliche Attraktion der modernen Kulturelemente geschaffen worden ist, bis sich auch in ihr wieder die Entzweiung der religiösen und der allgemeinen Kulturbewegung einstellte. Dadurch bekommt sein Wesen etwas Widerspruchsvolles und wird auch seine geschichtliche Auffassung unsicher. Die einen sehen in ihm die Erneuerung des alten vorkatholischen Christentums, die andern betrachten ihn als eine Umformung des Katholizismus und wieder andere sehen in ihm den Beginn und den Schöpfer der modernen Kultur. Um über diese Fragen klar zu werden, bedarf es in erster Linie einer Übersicht über die Gesamterscheinung, einer Einsicht in die Stellung des Protestantismus zur mittelalterlichen und zur modernen Welt.

A. Mittelalterliche und moderne Elemente im Protestantismus.

I. Die mittelalterlichen Grundlagen des Protestantismus.

Falsche Ent-
gegensetzung
von Renaissance
und Reformation
gegen das Mittel-
alter.

Renaissance und Reformation gelten als Ende des Mittelalters und Beginn der Neuzeit. Beide sollen diesen Umschwung dadurch herbeiführen, daß sie auf vormittelalterliche Kulturgrundlagen zurückgreifen. Unter der Beleuchtung dieser alles färbenden und bestimmenden Auffassung pflegt die Darstellung meistens zu stehen. Erwägt man aber, daß das Mittelalter, für das wir nur einmal diesen sinnlosen Namen haben und verwenden müssen, eine ganz bestimmte Kulturform ist, nämlich die auf dem Supranaturalismus der Erlösung und Kirchenstiftung erbaute, kirchlich geleitete Kultur, dann erscheint diese Meinung doch sehr bedenklich. Denn es ist klar, daß diese Kulturform Westeuropa bis zum Ende des 17. Jahrhunderts beherrscht hat und erst mit dem 18. Jahrhundert wirklich zusammengebrochen ist. Ebenso macht die genauere Kenntnis der Vorgänge jeden Tag deutlicher, daß auch das angebliche Zurückgreifen auf vormittelalterliche Kulturgrundlagen nichts wesentlich Neues einführt und daß das ergriffene Neue durchaus in der durch die bisherige Entwicklung bestimmten Weise gestaltet wird. Das Mittelalter hat die Antike von Anfang an besessen und sie nur zunehmend sich verlebendigt, und es hat sie — abgesehen von der italienischen Hochrenaissance — in einer ganz eigentümlich stimmungsvollen und phantasiereichen Weise dem besonderen westeuropäischen Geiste unterworfen. Ebenso und noch mehr hat das Mittelalter das Neue Testament immer besessen und immer aus ihm geschöpft, und die Verwertung desselben durch Luther geht in Bahnen, die die mittelalterliche Entwicklung vorgezeichnet hat. Das Mittelalter ist eben nicht, wie der Humanismus und die protestantische Polemik in einer durch Augenblicks-

stimmung und -polemik eingegebenen Schätzung der Distanzen uns eingeredet haben, die Abbrechung einer nun wieder neu aufzunehmenden Kultur, sondern es ist der mächtige Mutterschoß aller westeuropäischen Kultur, in dem die Empfindungen und Gedanken, die Institutionen und Selbstverständlichkeiten des Lebens, die wirkenden Kräfte auf unabsehbare Zeit hinaus geformt und die jugendfrische Barbarenwelt durch Kirche und Antike gebildet worden ist. Die Spuren dieser Erziehung trägt Westeuropa noch heute tief in seiner Seele.

Die letzten Wurzeln des Mittelalters selbst liegen zwar im allgemeinen in der Lehre Jesu, nach ihrem besonderen katholischen Wesen aber in der Umformung des Evangeliums Jesu, die der Apostel Paulus vorgenommen hat und durch die er es erst zu einer werbenden, ein neues Gesamtleben gestaltenden Religion gemacht hat. Ihm hatte sich die christliche Idee dargestellt in der Gestalt einer übernatürlichen Erlösung der verlorenen erbsündigen Menschheit durch die Menschwerdung eines himmlischen Wesens und durch die Bildung einer sakramentalen Tauf- und Abendmahlsgemeinschaft der erlösten Gemeinde mit dem verklärten himmlischen Haupte. Damit ist, wenn auch erst im Keim, der Gedanke einer göttlichen Anstalt und Stiftung gesetzt, die auf einzigartigem göttlichen Eingriff in die verlorene, sich selbst überlassene Welt beruht, ihre Gläubigen aus dem absoluten Irrtum in die absolute Wahrheit versetzt und mit der himmlischen Welt als dem einzigen wirklichen Ziel des Lebens verbindet. Es bedurfte nur der Überwindung des urchristlichen Enthusiasmus und autonomen Individualismus sowie der Zurückdrängung der Erwartung des Weltendes, um Raum zu schaffen für ein Priestertum, das die absolute göttliche Wahrheit den Schwankungen individueller Begeisterung entzieht, sie mit der festen Institution geweihter Persönlichkeiten verbindet und eben damit auch die alleinige Macht zum Vollzug der Sakramente gewinnt. Das aber wiederum verstärkt den Sakramentsgedanken; die Sakramente entziehen das Heil den Unsicherheiten der persönlichen Meinungen und binden es an sinnliche Mittel, an heilige Besprengungen, Salbungen, Speisungen und Tränkungen. Sobald diese Weiterentwicklung vollzogen war, gab es außerhalb der priesterlichen Kirche kein Sakrament und darum kein Heil und keine Gnade, und es wurde die Liebespflicht der Kirche, in den Bannkreis dieser Anstalt alle Verlorenen und Verdammten zu bringen und mit ihrem Geiste zu durchdringen. Weiter vermochte die Kirche des Orients nicht vorzuschreiten; sie fand an dem fortdauernden Römerstaat und der fortdauernden antiken Bildung eine Kulturmacht, der sie vorbehaltlich der Anerkennung ihres Dogmas und ihrer Sakramente ihrerseits sich unterordnete und die hier der eigentliche Kulturträger blieb, lediglich mit christlichem Firnis überzogen. Über die Durchsetzung der Orthodoxie und die Regelung der Privatmoral ist die Kirche des Ostens nie hinausge-
 gelangt. Aber damit ist auch die eigentliche Idee der Kirche unentwickelt geblieben: ihr wahres Ziel muß sein, der absoluten und sicher erkannten

Die Wurzeln
 der mittelalter-
 lichen Kultur-
 idee.

göttlichen Wahrheit das Leben in seinem Gesamtumfang zu unterwerfen, eine religiös bestimmte und kirchlich geleitete Kultur zu schaffen. Was sie im Osten nicht erreichte, das erreichte sie im Westen, wo der Römerstaat zerfiel und in seine Lücke die Kirche mit ihrer Organisation eintrat, wo die jugendliche Barbarenwelt das Missionsfeld der Kirche und die Kirche für sie zugleich der Quell aller politischen und rechtlichen Tradition, aller Bildung, aller Kultur und Technik wurde. Hier hat sie den Staat geformt und beherrscht, Wissenschaft und Kunst, Familie und Gesellschaft, Wirtschaft und Arbeit aus ihrem Geiste geregelt. Der überweltliche Zweck der Rettung für den Himmel und das höchste Ideal des rein der Religion gewidmeten Lebens beherrscht alles. Aber dieser religiöse Zweck hat zur Voraussetzung die Fortpflanzung und Sicherung, Ordnung und Organisation des irdischen Lebens. Wie in der areopagitisch-neuplatonischen Denkweise der Kirche das reine göttliche Leben sich stufenweise entäußert und materialisiert, so baut sich umgekehrt das Reich der Erlösung stufenweise auf einer geistlichen Ordnung und Beherrschung des natürlich-sinnlichen Lebens auf und vollendet es sich in der Mystik der durch die priesterlichen Sakramente bewirkten Gotteinknickung. Den ganzen Aufbau aber entwirft und beherrscht die Kirche, die eben darum aus der rein geistlichen Sphäre in die weltliche wenigstens durch Ordnung der allgemeinen Grundzüge und durch Kontrolle der Seelen hineinwirken muß. Sie ist Wahrheit aus Gott, und um Gottes willen muß ihr gehorcht werden. Sie überwindet und verleugnet die Welt, um die Seelen zu retten; aber, um den Seelen diesen Rettungsweg zu sichern und diese Rettung in einem heiligen Leben zu bewahren, muß sie die Welt beherrschen, wobei es nur eine Frage der Ausführung ist, ob sie das mehr direkt oder mehr indirekt tut. Die Idee der geschlossenen Kultur beherrscht sie durchaus. Für sie erscheint der Staat als eine internationale Einheit, wie sie selbst eine Einheit ist, und als mit dem Weltstaat verbundene Weltkirche braucht sie alle Mittel des Zwanges und der Liebe, der Selbstaufopferung und Gewalt, um in diesem Gebiet die Herrschaft der göttlichen Wahrheit über alle zu sichern. Sie allein darf die Menschen zu ihrem Glücke zwingen; denn sie allein hat das wahre Glück oder das Heil in ihrer Hand. Sie erzieht die Barbarenwelt in allen weltlichen und religiösen Gütern, individualisiert und vertieft das Gemütsleben, entbindet unermeßliche Kräfte der Phantasie und des Gefühls, führt wider ihren Willen ihre Schüler zur Selbständigkeit und eigenen Produktion und kämpft durch das ganze Spätmittelalter hindurch mit den Wirkungen ihrer eigenen Erziehung, mit dem Reif- und Mündigwerden ihrer Zöglinge.

Wenn man das bedenkt, so ist die Frage wohl berechtigt, ob nicht Renaissance und Reformation in erster Linie als Erzeugnisse der mittelalterlichen Entwicklung selbst zu betrachten sind.

Renaissance und
Protestantismus
als Evolutionen
des Mittelalters.

In bezug auf die Renaissance hat man das neuerdings zu zeigen versucht, teils indem man zeigte, wie in der Franziskanerbewegung und Dante

die Renaissance aus der inneren Bewegung des christlichen Gefühlslebens selbst herauswuchs, teils indem man darauf hinwies, wie in Byzanz gerade die enge Berührung mit der antiken Welt nichts der Renaissance Ähnliches hervorgebracht hat. Barbarenkraft und religiöse Gemütsvertiefung, die Verfeinerung und Verinnerlichung aller Lebensinteressen, die Ausweitung der Phantasie ins Grandiose und Zart-Innerliche, die Entstehung immer neuer Kämpfe auf Grund der Idee einer kirchlichen Gesamtkultur, die Nötigung, die damit geschaffenen Probleme durch neue praktische und theoretische Schöpfungen zu lösen, und die Ergreifung und Ausdehnung der in der kirchlichen Kultur selbst schon enthaltenen antiken Elemente: das hat die eigentliche und echte Renaissance geschaffen; die antikisierende und heidnische Hochrenaissance Italiens ist nur ein unfruchtbarer Seitenzweig. Dem wird im ganzen zuzustimmen sein, wenn auch nicht übersehen werden darf, daß in dieser Renaissancebewegung aus dem antiken Material philosophische, naturwissenschaftliche, historische und theologische Ideen hervorgingen, die etwas völlig Neues bedeuten, aber freilich zu schwach und verschwommen sind, um gegen den Geist der überwiegend kirchlichen Kultur aufzukommen. Sie bleiben in der Stille und treten mit ihrer Wirkung erst hervor, nachdem diese Kultur sich in sich selbst verzehrt und dem neuen wissenschaftlichen Geiste selbst die Breschen aufgetan hatte, durch die er eindringen konnte. Wesentlich Wiederbelebung der Antike ist freilich dieser Geist auch so nicht; denn sein Zentrum, die mathematische Naturwissenschaft, ist eine völlig moderne Schöpfung.

Ganz zweifellos aber ist es bei dem Protestantismus, daß er in erster Linie unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten ist. Er ist zunächst in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne, das in ihm unleugbar enthalten ist, kommt als Modernes erst in Betracht, nachdem diese erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen oder zerfallen war.

Diesen grundlegenden Satz, der die Voraussetzung für jedes historische Verständnis des Protestantismus ist, gilt es zunächst in Kürze zu erläutern.

Hier ist zuerst negativ der eine Umstand völlig klar, daß die Reformation keine einfache Erneuerung des Urchristentums ist. Die Berufung auf das Evangelium und seine Geltendmachung gegen kirchliche Fortentwicklungen und Entstellungen war ihr Rechtstitel. Aber dieser Rechtstitel war nichts neues; er war nur die Isolierung und Herausgreifung eines Grundelementes des bisherigen Systems. Wenn von da aus zweifellos Ausscheidungen grundlegender katholischer Institutionen und Ideen vorgenommen worden sind, so ist doch darum der Geist der Reformation selbst keineswegs der des Urchristentums oder einfach des Neuen Testaments. Die Differenz zwischen Jesus und Paulus, die Erasmus bemerkt hat und in der er sich an Jesus angeschlossen hat, wird von den Reformatoren gar nicht emp-

Die Reformation
keine einfache
Erneuerung des
Urchristentums.

funden. Sie erneuern ausschließlich den Paulinismus und identifizieren das Neue Testament mit ihm. Das aber ist der augustinisch-katholische Geist, der von der Bibel nur den Paulinismus kennt als die Lehre von den Heilstatsachen, der supranaturalen Gnade, der Heilsaneignung und der Prädestination; die Bergpredigt steht von vornherein nur unter dem Gesichtspunkt der Betätigung der paulinischen Gnade, der ethischen Ergänzung zur Heilslehre. Und so ist es auch nicht der eigentliche und volle Paulinismus, der hier wirksam ist. Die stark eschatologischen Züge des Paulinismus, der lebhafte mystische Enthusiasmus, die Zurückhaltung gegen Welt und Kultur, der Glaube an eine Ausscheidung der Gläubigen aus der Welt und ihre Verbindung mit dem himmlischen Haupt zur Gemeinde der Heiligen und Vollkommenen, sie fehlen vollständig. Luther las im Paulus nur Antworten auf katholische Probleme, auf die Frage nach der Gewißheit des Heils in allen den Schwierigkeiten und Abhängigkeiten der kirchlichen Heilsvermittlung, in den Finsternissen der Prädestinationslehre, und auf die Frage nach den sicheren Maßstäben der christlichen Selbstbeurteilung in all den Schwankungen und Verwickelungen eines unabsehbar durch die Welt sich erstreckenden Lebens. Hinter Paulus versinkt die Welt, und seine Gemeinde der Heiligen ist keine Kirchenanstalt; Luther kämpft gegen die Welt und sucht bei der Kirche den Trost der Heilsgewißheit gegen die Anfechtungen des selbstgerechten oder verzagten Weltsinnes. Daher geht auch die paulinische Erkenntnis und Entdeckung Luthers direkt aus dem Herzpunkt des katholischen Systems hervor, aus den Problemen des Mönchtums, des Bußsakramentes, der Prädestination, der guten Werke.

Aber auch positiv läßt sich zeigen, daß die Grundidee des Protestantismus aus der Kontinuität des Mittelalters herauswächst. Nicht um Schranken und Reste des Mittelalters oder um Rückfälle und Entartungen der Epigonen handelt es sich dabei, wie man oft von solchen spricht, um den spezifisch modernen Charakter der Reformation zu erweisen; sondern die leitenden Ideen erwachsen selbst unmittelbar aus der Fortsetzung und dem Trieb der mittelalterlichen Idee heraus und sind nur neue Lösungen mittelalterlicher Probleme. Und zwar handelt es sich hier um die vier Grundideen des Protestantismus, um die Idee der Gnade und des Glaubens, um die Gestaltung einer religiösen, das Gesamtleben umfassenden Kultur, um die Verwirklichung dieser Idee in einem ausschließlich von dieser Idee bestimmten und ihr dienenden Staatswesen, um die Konstruktion des Kirchen- und Autoritätsbegriffes.

1. Der reformato-
rische Gnaden-
und Glaubens-
begriff.

Der reformatorische Gnadenbegriff ist eine mittelalterlich-augustinische, nicht eine unmittelbar paulinische Idee. Bei Paulus ruht die Religion auf dem Geiste als der Mitteilung des erhöhten Christus und ist ihre Wirkung der Leib Christi, in dem alle Gläubigen vereinigt, der Welt abgestorben und eine neue Kreatur sind, bis sie der Herr heimholt oder verwandelt beim Kommen des Reiches. Im Katholizismus und in der Reformation ruht

die Religion auf dem Begriffe der Gnade als der beseligenden und heilsverbürgenden Kraft, die die Kirche ausspendet. Die Gnade als Spendung der Kirche und als Regulator des christlichen Lebens in dem Auf- und Niederschwanken der Würdigkeit, das ist auch die Idee der Reformatoren. Sie haben die Gnade in all ihren Funktionen als Mittelpunkt des kirchlichen Erziehungs- und Erlösungssystems belassen, nur ihren Inhalt anders gedeutet. Sie ist, wie Melanchthon klassisch formulierte, nicht *medicina*, sondern *favor*; nicht eine sakramentale res, die mit allerhand Vorbereitungen und Dispositionen wie ein Zauber empfangen wird, sondern Offenbarung der sündenvergebenden Liebesgesinnung Gottes, die nichts verlangt als Annahme und Vertrauen; sie ist nicht Sache, die sachlich wirkt, sondern Gedanke, der gedanklich und gefühlsmäßig wirkt. Von da aus ist der katholische Gnadenbegriff umgebildet und alles getilgt, was aus dem dinglichen Eingießungscharakter folgt und was dem gedanklichen Charakter einer Gewißmachung über unsere Sündenvergebung widerspricht. Eben deshalb bleibt auch der katholische Grundbegriff der Justifikation in seiner zentralen Stellung. Katholisch ist die Justifikation die Eingießung des sündentilgenden und gerechtmachenden Gnadenstoffes, lutherisch ist sie die Vergewisserung über die Sündenvergebung durch das Wort Gottes, wodurch dann aus dem gegen Gott veränderten und mutig gemachten Herzen die guten Werke in psychologisch verständlicher Notwendigkeit hervorgehen. Der Justifikationsbegriff bleibt in seiner zentralen Stellung, er bleibt die ganze Religion. Die formelle Analogie mit ihm geht so weit, daß die Apologie Melanchthons sagen kann: „ideo justificamur, ut bona opera facere possimus“, d. h. zu dem Zweck erhalten wir die Gewißheit der Sündenvergebung, damit wir in der dadurch vermittelten neuen Herzensstellung zu Gott aus innerer Notwendigkeit das Gute tun. In diesem Schema ist auch bei vorsichtigerem Ausdruck die protestantische Justifikationslehre immer geblieben. Es ist das katholische Schema, nur sein Inhalt ist anders.

Ähnlich steht es mit dem Glaubensbegriff. Auch er ist nur Fortsetzung eines mittelalterlichen Grundbegriffes. Zum Begriff der Gnade als des objektiven von der Kirche zu verwaltenden Schatzes gehört der Begriff der subjektiven Aneignung dieser Gnade. Wie die Gnade als *medicina* im Sakrament eingeflößt wurde, so war die Gnadenaneignung nichts anderes als der Sakramentsempfang mit den dazu gehörenden Vorbereitungen und Bewährungen oder Kirchenstrafen. Den Begriff des Glaubens konnte der Katholizismus für diese Aneignung nicht verwenden, weil der Glaube nur die Unterwerfung unter die Kirchenlehre war, somit nur eine Einzelstelle in der Disposition für den Sakramentsgenuß einnehmen konnte. Er hatte überhaupt für die subjektive Aneignung keinen bestimmt geprägten Begriff. Denn als eine fremde Religion und Institution die Barbarenwelt überkommend, hat er zunächst auf die äußere Aneignung und Unterwerfung, auf Sakramentsgebrauch, Lehrgehorsam, Befolgung der kirchlichen

Gesetze gedungen und hat dabei die Innerlichkeit und Persönlichkeit der Religion nur wahren können durch möglichsten Ernst der Reue und durch die Forderung möglichster praktischer Bewährung. Die Sache war ein verwickelter Prozeß, und daher fehlt auch ein einheitlicher Name. Es ist aber unverkennbar, wie die Einheit des Vorgangs und das Streben nach innerlich persönlicher Aneignung der Gnade im Laufe der kirchlichen Erziehung und des inneren Eingehens der Barbarenwelt auf die fremde Religion stärker hervortritt. Die innere Christianisierung oder Katholisierung des Gefühls hat viele Jahrhunderte gedauert. Als sie aber die alten heidnischen und kriegereischen Instinkte gebändigt hatte, trat diese persönliche Gnaden-ergreifung immer stärker als Grundaufgabe der Religion hervor. In dieser Linie liegt die ganze Entwicklung des Mönchtums, das keineswegs bloß der Askese, sondern vor allem der persönlichen Heilsaneignung dient und die Bedingungen einer rein innerlich persönlichen Religiosität in immer neuem Anlaufe schaffen will. In dieser Linie liegt ferner das Wachstum der mittelalterlichen Mystik, die ebenfalls der bloß erkenntnis- und gehorsamsmäßigen Aneignung eine innerlich-persönliche zur Seite stellen will; sie benutzt zunächst die neuplatonischen Muster der Anleitung zu psychologisch verständlicher persönlicher Religionsförderung und findet in der städtischen Laienkultur dann für diese Gedanken die Einfachheit und Popularität, die Luther als „deutsche Theologie“ so sehr entzückt hat; in den Neuplatonikern der Renaissance benutzt sie wiederum in klassischer Form nur wieder dieselben Mittel zu demselben Zwecke. In derselben Linie liegt schließlich der Nominalismus, die Entdeckung des Willens und des irrational-persönlichen Elementes in der Religion und die Verwandlung alles Doktrinären lediglich in ein antirationales Gottesgeheimnis, neben dem der Willensaufschwung der Seele die Hauptsache ist. So ist das Aneignungsproblem der Barbarenwelt von Anfang an gestellt. Die Aufpfropfung einer fremden Religion führt zu immer stärkeren Aneignungs- und Verinnerlichungsversuchen, damit zu immer größerer Emanzipation von dem bloßen theokratischen und sakramentalen Apparat; aber alles das ist nur die Lösung des vom Katholizismus gestellten Problems. Der Glaubensbegriff Luthers ist nur der Höhepunkt dieses Aneignungsvorganges. Er vereinfacht und verinnerlicht ihn bis auf einen ganz einfachen Vorgang, auf das Vertrauen zum sündenvergebenden Gnadenwillen Gottes. Daher hat auch er erst den einheitlichen Namen für diesen Vorgang gefunden. Dabei hat ihm freilich Paulus zur entscheidenden Erkenntnis verholfen. Aber seine Lehre ist doch eben nur die Heranziehung des Paulus für dieses große mittelalterliche Problem und nicht die Erneuerung der Idee des Paulus überhaupt. So tritt der Begriff des Glaubens in alle Funktionen des katholischen Heilsaneignungsbegriffes ein, an Stelle der Dispositionen und Satisfaktionen. In der Justifikation wird der Begriff der Gnade neu und so auch der der Gnadenaneignung, aber die Justifikation selbst bleibt bestehen.

Noch deutlicher ist der Sachverhalt bei der protestantischen Ethik. Auch sie ist nur eine neue Lösung eines mittelalterlichen Problems. Es ist das spezifische Problem des Mittelalters, worin es über die alte Kirche hinausging und das ihm durch die Zuwendung der Kirche zu den Barbaren erwuchs. Hier war die Gelegenheit, die christliche Idee bis in die letzte Konsequenz, bis zu einer ethischen Totalgestaltung des Lebens, fortzuführen. Bis zu einem gewissen Grade hat die Kirche auch dies Ideal im Innozentischen Zeitalter verwirklicht, und trotz aller von da ab einsetzenden Veränderungen, trotz der Entstehung nationaler Staaten und der städtischen Kultur, blieb doch diese Idee in Geltung. Alle Reformversuche sind nur Versuche, das Ideal strenger und reiner durchzuführen, in dessen Verwirklichung die Papstkirche erlahmt oder verweltlicht war. Auch die Idee der Reformatoren ist nicht etwa Trennung von Weltlichem und Geistlichem, um das Weltliche sich selbst zu überlassen. Die Idee ist vielmehr auch hier die, das christliche Kulturideal strenger, reiner, vielseitiger durchzuführen. Es handelt sich nur um neue und bessere Mittel. Nicht Säkularisationsstimmung wie im 18. Jahrhundert, sondern im Gegenteil strengste religiöse Reformstimmung; nicht asketische Preisgabe der Welt wie im Urchristentum und Täufern, sondern positive, universale christliche Weltgestaltung; nicht weltscheues, auf religiöse Kreise sich zurückziehendes Konventikelwesen, sondern tiefere Christianisierung von innen heraus; nicht leichter und bequemer, weltlicher und reicher, sondern strenger und ernster, leidensfreudiger und gottvertrauender, liebevoller und opferreicher sollte das Gesamtleben in Staat und Gesellschaft, Kirche und Haus werden. Die protestantische Ethik der beiden Konfessionen ist wie die des Katholizismus eine geschlossene Kulturidee. Dabei bereiten Eigentum, Staat, Kirche, Krieg und Zwang dieser christlichen Ethik trotz der Bergpredigt so wenig Schwierigkeiten wie der katholischen; wie diese hat sie alles das als von Gott in der erbsündigen Welt zugelassene und gebotene Daseinsformen betrachtet, die es nur gilt, unter den höchsten geistlichen Lebenszweck zu stellen.

Nun ist für die christliche Ethik mit ihrer Innerlichkeit und Freiheit, ihrer Liebes- und Jenseitigkeitsgesinnung eine solche Kulturethik mit Einschluß der ganzen staatlichen Ordnung und der Politik nicht leicht durchzuführen. Diese Schwierigkeit hatte schon die alte Kirche empfunden und sie hatte daher, wie den Logos mit der Gottesoffenbarung in Christo, so die stoische Lehre von der Lex naturae, vom natürlichen, vernünftigen, allgemeinen Sittengesetz mit dem christlichen Sittengesetz für identisch erklärt. In der alten Kirche wirkte das nur erst für die Sphäre des Privatlebens. Die mittelalterliche Kirche bedurfte aber einer Ergänzung des christlichen Ideals gerade für Staat, Recht, Gesellschaft und Wirtschaft. Sie fand das, indem sie die Lex naturae fortwährend erweiterte und auch die aristotelische Staats- und Wirtschaftslehre und schließlich alle rationell scheinenden Gesichtspunkte in sie hineinzog und vermöge der behaupteten

Identität von *Lex naturae* und *Lex Christi* alles das wenigstens indirekt als christlich legitimierte. Die *Lex Christi* enthielt als über das natürliche Gesetz hinausgehende Gebote nur die asketischen Gebote der evangelischen Ratschläge, Gelübde und kirchlichen Leistungen. So legierte die Kirche das weiche Metall der christlichen Ideen mit dem harten der antiken Staats- und Wirtschaftslehre und glaubte vermöge ihrer Theorie von der Einheit von Vernunft und Offenbarung, von natürlichem und offenbartem Sittengesetz, die Mischung für einfaches und gediegenes göttliches Gold erklären zu dürfen. Nur so konnte eine kirchliche Kulturethik überhaupt möglich werden. Die aus der Natur der Dinge folgenden sittlichen Notwendigkeiten und Bildungen sind alle zusammen untergeordnet unter der Leitung des Staates, und stehen mit diesem, der in der Theorie immer als Universalstaat gedacht ist, unter der kirchlichen Leitung, die außerdem Wissenschaft, Kunst, Armen- und Krankenpflege unter ihrer direkten Aufsicht hat: alles das nur Vorbereitung und Unterstützung einer Lebensführung, die aus den natürlichen Tugenden durch die sakramentale Gnade emporgehoben wird zu den übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Carität und der Hoffnung. Diesen ganzen Aufbau nun behält die protestantische Ethik bei. Sie hält an dem Ideal einer christlichen, religiös-kirchlich geleiteten Kultur fest und vermag auch ihrerseits die Erfüllung der christlichen Ethik mit innerweltlichen Kulturgedanken nur durch die als selbstverständlich beibehaltene Gleichung von *Lex naturae* und *Lex Christi* zu gewinnen. Melancthon hat die Formeln hierfür als die Grundsäulen protestantischer Kultur ausgearbeitet und unter die mit dem Dekalog identische *Lex naturae* auch das in der Rezeption begriffene römische Recht einverleibt. Gestrichen wird nur das Ziel der asketischen Tugenden und die Vorzüglichkeit des Mönchtums; das scheinen jetzt neue willkürlich erdachte Vortrefflichkeiten, mit denen der Mensch sich einen besonderen Platz für die christliche Tugend ausmittelt und sie dadurch sich bequemer macht; viel schwerer und viel christlicher ist es, die christlichen Tugenden der Weltverleugnung betätigen mitten in der Welt und in den Formen des Berufslebens. Gestrichen wird ferner die äußerliche organisatorische Suprematie der Kirche und des Priestertums, indem der Protestantismus von einer wirklich christianisierten Obrigkeit erwartet, daß diese von sich aus, aus Liebe zum Evangelium und in Erkenntnis ihrer Pflicht gegen die Kirche, freiwillig sich zur Durchbildung einer christlichen Kultur zur Verfügung stellen werde. Was die Papstkirche in angemaßter Erhebung über den Staat selbst und direkt bewirken wollte, das bewirkt die reine Kirche durch den freien Einfluß des Evangeliums auf den guten Willen der christlichen Obrigkeit, der sie getrost und zuversichtlich alle diese Aufgaben überweist, sich nur die rein religiöse Aufgabe der Predigt und der Gesinnungsbildung vorbehaltend.

Auch die Stellung zur Askese bildet keinen prinzipiellen Unterschied zwischen katholischer und protestantischer Ethik. Auch der Protestantismus

kennt die Askese und hat als geistliche Kultur in ihr sein Zentrum. Es ist nur der Sinn der Askese verändert. Der Katholizismus baut in areopagitischer Weise die verschiedenen Systeme übereinander auf, über der natürlichen Vollkommenheit die übernatürliche Vollkommenheit, über dem Staat die Kirche, über der Weltfrömmigkeit die asketische Leistung. In diesem Stufengang steigt man auf zur Erlösung und zur Teilnahme an dem übernatürlichen unendlichen Sein Gottes. Der Protestantismus schiebt alles das ineinander. Sein Gottesbegriff kennt einen solchen stufenweisen Aufbau nicht, sondern läßt Gott überall gegenwärtig sein, was er freilich in der sündig verdorbenen Schöpfung nur durch die Erlösung kann. In der natürlichen Urstandsvollkommenheit war die geistliche wesenhaft enthalten, in der christlichen Kultur sind Staat und Kirche ununterscheidbar eins und vertauschen oft genug ihre Funktionen, in der persönlichen Christlichkeit ist weltliche Leistung und die innere Unabhängigkeit des Herzens von aller Welt und allen weltlichen Gütern eins. Mitten in der Welt die Welt überwinden; sie haben als hätte man sie nicht; ihre Werke tun und doch das Herz im Himmel haben; keine besonderen Bedingungen und Umstände für die Heiligkeit suchen, sondern sie im strengsten Ernste unter Schickung in die natürlichen Lebensordnungen betätigen; von der Welt empfangen, was ihr Wesen ist, das Leiden und die Strafe für die Sünde, dagegen an ihr tun, was des Geistes ist, die Selbstverleugnung und Liebe: das ist die protestantische Askese. „Die Weltverleugnung ist allen Christen geboten, hilft nicht, daß Du es von Dir schiebst auf die Mönch“, sagt Sebastian Franck, in diesem Stücke ein guter Lutheraner. Den gleichen Sinn hat es, wenn Luther sein Petschaft — ein schwarzes, das rote Herz erfüllendes Kreuz in weißer Rose auf blauem Grund, umgeben von einem goldenen Ring — als Merkzeichen seiner Theologie erklärt: das schwarze Kreuz und das lebensrote Herz erinnern an die Mortifikation, die nicht die Natur zerstört, sondern erhält; „solch Herz aber soll mitten in einer weißen Rose stehen, anzuzeigen, daß der Glaube Freude, Trost und Frieden gibt; darum soll die Rose weiß und nicht rot sein, denn weiße Farbe ist der Geister und aller Engel Farbe; solche Rose steht im himmelfarbenen Feld darum, daß solche Freude im Geist und Glauben der Anfang ist der zukünftigen himmlischen Freude; und in solch Feld einen güldenen Ring, darum daß solche Seligkeit ewig währet und kein Ende hat und auch selig ist über alle Freude und Güter“. Der weltflüchtigen katholischen Askese steht die innerweltliche protestantische Askese gegenüber, welche auch ihrerseits im geistlichen Leben und der himmlischen Seligkeit den einzigen Zweck des Daseins sieht und den Katholizismus gerade wegen der Abschwächung der Erbsündenlehre der Laxheit und Weltlichkeit zeihet. Die äußerste Steigerung der Erbsündenlehre und die äußerste Entkleidung der weltlichen Güter von jeder Selbstzwecklichkeit charakterisiert den Protestantismus und läßt ihn gegen das Natürliche viel schroffer sein, als es der Katholizismus ist, der es immer nur an einzelnen Punkten und nicht im

Gesamtumfang des Lebens aufhebt, der die Sinnlichkeit im Mönch überwindet, um sie im Weltfrommen dulden zu dürfen, der das Fleisch in der Fastenzeit tötet, um ihm übrigens sein natürliches Recht zu lassen.

3. Das protestantische Staatskirchentum.

Setzt sich derart die mittelalterliche Tendenz fort in der Idee einer religiösen Gesamtkultur, so setzt sie sich gleichfalls fort in der mittelalterlichen Konsequenz dieser Idee, in der Forderung, daß dieser Kultur die gesamte erreichbare Menschheit unterworfen werde. Wo die Kultur auf dem absolut göttlichen Ziel der Seligkeit beruht und ihren Träger in der absolut göttlichen Wunderkraft der Kirche hat, da wird es Pflicht, die gesamte erreichbare Menschheit Gott zu unterwerfen. Daher bedurfte das Mittelalter des Universalstaates, den es in der Fiktion stets festgehalten hat. Das ist nicht bloß Fortsetzung des römischen Imperialismus, sondern Korrelat der kirchlichen Idee. Die Universalkirche braucht für ihre Universalkultur den Universalstaat, der ihr für Aufrichtung und Durchführung dieser Kultur seine Dienste leistet und den Gottlosen mindestens den Mund stopft.

Dieser Gedanke ist nun vom Protestantismus als selbstverständlich übernommen worden. Auch er arbeitet zunächst mit der Idee der Reform der Gesamtchristenheit. Erst das Scheitern dieser Erwartungen und die Haltung des Kaisers hat ihn zu dem Notbau des Landeskirchentums geführt. Aber dieses Landeskirchentum ist dann sofort nichts anderes als die Verwirklichung des Ideals einer geschlossenen kirchlichen Universalkultur im kleinen Rahmen und mit vielfältiger Wiederholung, nachdem das Ziel im ganzen und großen unmöglich geworden ist. Die Einheitlichkeit wird wenigstens im Einzelstaat aufs strengste gewahrt. Alle Einschränkung der Kirche auf geistliche Mittel ist nur so gemeint, daß vom Worte Gottes die Bekehrung aller gläubig erwartet wird und hartnäckigen Ketzern als Störern der öffentlichen Ordnung der Staat das Handwerk legt. Schließlich aber ist unter mildern Formeln das katholische Ketzerrecht wieder eingezogen, die notwendige Konsequenz des Gedankens, die nur ein allzu optimistisches Vertrauen zur Bekehrungskraft des göttlichen Wortes sich eine Zeitlang verbergen konnte. Das Verhältnis von Obrigkeit und Kirche ist dabei freilich neu geordnet und der Kirche jeder hierarchische Charakter genommen. Es ist als freiwillige Harmonie der Obrigkeit und der Prediger in gemeinsamer Anerkennung des göttlichen Wortes gedacht; aber an dem Gesamtcharakter der katholischen Kulturidee ist damit nichts geändert. Auch die protestantische Berufsethik ändert nichts an diesem Charakter, denn die Berufe sind gottgeordnete Stellen in diesem geistlich-weltlichen System, an denen jeder seinen Beitrag zum christlichen Gemeinwesen zu leisten hat.

4. Die protestantische Autoritätslehre.

Ein solches Kultursystem ist schließlich nur zu denken, getragen von einer starken geistlichen Autorität. Sein Rückgrat ist das fortdauernde Wunder der Erlösungswirkungen durch die Kirche und der Besitz einer absoluten Wahrheit in der Kirche. Die Kirche muß ein absolutes Wunder,

eine unmittelbar göttliche Kraft sein, allgemein, apostolisch, heilig, unfehlbar. Sie muß eine göttliche Anstalt und Stiftung sein und darf keine Korporation von Menschen sein, die mit nur menschlichem Recht auf Grund gemeinsamer Überzeugung sich vereinigen. So hat der katholische Kirchenbegriff sich als Zentrum der christlichen Kultur ausgebildet, und mit allen diesen Prädikaten geht er auch über in den Protestantismus. Nur das Wesen der Kirche selbst ist geändert, ihr formeller Wunder- und Anstaltscharakter bleibt. Es ist nicht mehr die sakramentale Gnadeneingießung und der character indelebilis des zu diesen Wunderverrichtungen qualifizierten Priesters, sondern die Predigt des reinen Schriftwortes und die ihm innewohnende wunderbare Bekehrungskraft, was den Organisationspunkt der Kirche bildet. Das „Wort“ ist der Stellvertreter Gottes auf Erden, aus dem „Wort“ quillt alle Wahrheit und Bekehrungskraft; auf der Wortverkündigung — und bei den Reformierten auch auf der Wortanwendung in der Kirchenzucht — beruht die Göttlichkeit des Predigers, aus dem Gott spricht, sofern er das reine Wort verkündet. Es ist ein Supranaturalismus des Kirchenbegriffs, der formell dem katholischen nichts nachgibt, und auch der Autoritätsgedanke ist aufs strengste ausgeprägt. Das supranaturale Institut bedarf einer supranaturalen Autorität, und der Protestantismus hat das Infallibilitätsproblem früher gelöst als der Katholizismus, indem er den Satz formulierte: *Breviter, quod illis est Papa, nobis est scriptura*. Erst der Protestantismus hat die Inspiriertheit der Bibel im strengsten Sinne gelehrt und erst er hat den Kanon in voller Strenge abgeschlossen, während der Katholizismus seine Grenzen in die gemeinkirchliche Literatur verfließen ließ. Er hat die Poesie der kirchlichen Legende zerstört, der mythologischen Produktion und der Fortdauer des Wunders ein Ende gemacht, nicht aus rationalistischer Kritik, sondern aus Bedürfnis nach rein übermenschlicher Autorität, die eben nur die Bibel bot. Auf Besitz und Erkenntnis des reinen Wortes ruht die reine, allein selig machende Kirche. Wenn Luthers kindlicher Idealismus diese seine Kirche in allen Kirchen irgendwie eingeschlossen dachte, so macht das seinem weiten und warmen Herzen alle Ehre; aber es ändert praktisch nichts daran, daß doch die eigene Kirche, wo man die Macht hat, durchaus als alleinige Herrscherin alles Denkens und Lebens im Staatsgebiet zu gestalten ist. Und wenn Calvin seine Kirche mit strengeren und faßbareren Attributen ausstattete, so zog er nur praktisch die Konsequenz des kirchlichen Kulturideals, das Luther haben wollte, ohne die nötigen Mittel dazu auszubilden.

So ist es nicht zu verwundern, wenn die nächste Wirkung des Reformationszeitalters eine zweihundertjährige gewaltige Nachblüte des Mittelalters ist, die den bereits gebildeten Trieben und Knospen einer weltlichen Kultur den Saft entzieht. Nur sind es jetzt sozusagen statt eines drei Mittelalter nebeneinander, jedes überzeugt, die absolute Wahrheit zu haben, und jedes die ihm erreichbare Kultur aufs strengste bindend. In allen dreien

Nachblüte des
Mittelalters als
Wirkung der
Reformation.

herrscht das altkirchliche Dogma und das antike anthropozentrische Weltbild; alle drei haben Copernicus und Galilei verworfen und Giordano Bruno von sich gewiesen. Dabei werden sie einander durch die gemeinsamen Fragestellungen der Kontroversliteratur, durch analoge Unterwerfung des Humanismus unter geistliche Ideale, durch gemeinsame Erzeugung und Benutzung eines neuscholastischen Aristotelismus immer ähnlicher. Auf Praktiker und Staatsmänner hat dieses Nebeneinander von drei einander ausschließenden Übernatürlichkeiten freilich oft genug relativistisch gewirkt, und oftmals fühlt man, daß es doch eben ein gebrochenes Mittelalter ist. Aber im ganzen sind auch sie bis in die Winkel der juristischen und volkswirtschaftlichen Literatur hinein von diesem Geiste beherrscht.

Die modernen
Elemente des
Protestantismus.

II. Die Aufhebung der mittelalterlichen Idee. Über alledem darf nun freilich das Neue nicht übersehen werden, das der Protestantismus gebracht und durch das er wenigstens zu einem Teil der Schöpfer der modernen Welt geworden ist. Nur bedarf dies Neue überall erst der Lösung von der engen Verbindung mit der supranaturalen Kirchen-, Autoritäts- und Kulturidee der Reformation, um wirklich als prinzipiell Neues zu wirken.

Hier ist zunächst der ungeheuren praktischen Wirkungen zu gedenken, die die Losreißung des halben Europa von der päpstlichen Universalmonarchie, die Aufhebung der Hierarchie und des Mönchtums, die Einziehung des Kirchenguts und das Verschwinden der weltflüchtigen Askese gebracht hat. Die Beförderung des Absolutismus, die Ausbildung einer nationalen Politik, die Entstehung einer einheitlichen rationellen Volkswirtschaft sind hierdurch zweifellos bewirkt oder nahegelegt worden. Aber ihre volle Wirkung als Grundlagen einer neuen Kultur haben diese Fortschritte doch erst getan, seitdem sie die Oberherrschaft der geistlichen Idee und die kirchliche Konformität des Staates überhaupt — und das heißt auch des protestantischen — gebrochen haben. Und das geschah doch erst im Zusammenhang mit der Selbstzersetzung des kirchlichen Systems und mit dem Aufkommen einer neuen, rein weltlichen Wissenschaft.

Das Wesentliche sind daher doch nur die positiven religiösen Ideen der Reformation selbst. Sie sind in der innersten Wurzel antikatholisch. Aber sie kommen zunächst über das Wurzelstadium nicht hinaus; und als sie über dies Stadium hinauswuchsen und in freier Luft sich entfalteten, da führten sie in ein unermeßliches Wirrsal neuer Probleme. Es ist eben nicht so leicht, sie aus dem Boden der katholischen Kirchen- und Kulturidee zu lösen, in dem sie gewachsen waren. Immerhin ist die Wendung erkennbar genug.

Die Aufhebung
des Sakraments-
begriffes als reli-
giöse Zentral-
idee des
Protestantismus.

Die religiöse Zentralidee des Protestantismus ist die Auflösung des Sakramentsbegriffes, des echten und wahren katholischen Sakramentsbegriffes; wenn die Reformatoren zwei „Sakramente“ haben bestehen lassen, so sind das keine eigentlichen Sakramente, sondern nur besondere

Darstellungsformen des Wortes. Das Wesen der katholischen Sakramentsidee ist die Aufnahme der alten Urform des religiösen Verkehrs der Menschen mit der Gottheit, der Bindung übersinnlich göttlicher Wirkungen an sinnliche Mittel. Die Gottheit wird gegessen und getrunken, sie wird geopfert und ihr Blut angeeignet, sie strömt zu in heiligen Wässern, heiligen Ölen und heiligen Räucherwerken. Sie wohnt an heiligen Orten und in heiligen Menschen, die allein die göttliche Wunderkraft haben, all diese Zauber zu verwirklichen. Im katholischen Sakrament ist es freilich kein einfacher Zauber und Blutsbund, sondern in dem sinnlichen Mittel wird die ganze religiöse Gefühlswelt und sittliche Kraft eingegossen. Aber gerade, daß das nicht in Menschenhand liegt und nicht vom wandelbaren Subjekt abhängt, sondern völlig objektiv im sinnlich-übersinnlichen Wunder des Sakraments konferiert wird, das macht die Sicherheit und Göttlichkeit des Heils aus. Von diesem Punkte aus läßt sich der ganze Katholizismus konstruieren. Um des Sakramentes willen braucht er das Priestertum, als die durch wunderbare Weihe und Kraftzusammenhang mit Christus zur Sakramentsspendung befähigten Mittler. Außerhalb des Sakraments ist kein Heil, keine wahre Frömmigkeit, keine wahre Sittlichkeit. Daher muß die Sakramentskirche herrschen über alle und eine unwürdige Menschheit erziehen und überwachen durch das Sakrament. Darum muß sie die durch das Sakrament verliehene religiöse Vollkommenheit abtrennen von aller natürlichen, und, wie das Sakrament selbst aus der Übernatur der transzendenten Gottheit stammt, so ist die von ihm verliehene Sittlichkeit eine weltflüchtig-asketische. Das Sakrament schließlich fordert als Gegengewicht die strengste Gesetzmäßigkeit.

An diesem Zentralpunkte nun hat Luther das katholische System durchbrochen. Seine Lehre von Gnade und Glaube macht die objektive Religion zu einem Gedanken von Gott und die subjektive zu einem Bejahen dieses Gedankens oder zum Glauben und entwickelt alle Folgen rein psychologisch aus der Bejahung des Gedankens von Gott. Der Katholizismus schaltet den Gedanken aus zugunsten sakramental-dinglicher Krafteinflößungen, die dann aber doch Gedanken, Gefühle und Willen hervorbringen sollen. Dieses sinnliche Wunder hat Luther beseitigt und nur das Wunder des Gedankens bestehen lassen, daß der Mensch in seiner Schwachheit und Sünde einen solchen Gedanken fassen und vertrauensvoll bejahen könne. Die Religion und das Wunder ist in die Sphäre des Gedanklichen und des psychologisch Verständlichen gezogen, und damit ist dem katholischen System das Herz ausgeschnitten. Damit fällt dann auch das Priestertum, es bedarf nur des Predigers solcher Gedanken, die an sich jeder ja auch selbst in der Schrift finden kann. Damit schwindet die Unmündigkeit der vom Priestersakrament abhängigen Menge; jeder kann sein eigener Priester sein und jeder sich selbst das Sakrament des Wortes reichen; alle Christen sind mündig und gleich in geistlichen Dingen. Damit schwindet schließlich die weltflüchtige Askese. Denn kein Sakrament trennt mehr

Natur und Übernatur; keine besondere Schaffung weltentrückter Bedingungen ist mehr nötig, um das Überweltliche zu gewinnen und zu genießen. Der Gedanke kann sein mitten in allem Weltlichen; und seine religiösen Wirkungen können uns begleiten und durchdringen mitten in allem Tun des Berufs. Das Gesetz wird in ihm zur Freiheit. Damit verschwindet schließlich und vor allem der katholische Begriff Gottes, der neuplatonisch als Übernatur über der Natur thronte und aus der Natur heraus nur durch natürlich-übernatürliche Mittel in eine andere darüber liegende Sphäre erheben kann. Gott ist gegenwärtig mitten in seiner Welt und überall mitten in ihr durch den glaubenden Gedanken, durch demütige Sündenerkenntnis und vertrauende Hingabe zu erreichen.

Das alles sind Gedanken von der ungeheuersten Bedeutung. Es ist die Innerlichkeit, Persönlichkeit und Geistigkeit der Religion; die Autonomie, Freiheit und Ganzheit der aus der Hingabe an Gott quellenden Sittlichkeit; es ist die Immanenz und Gegenwart Gottes in seiner Welt und die Weihung alles Natürlichen als eines gottgewollten Bestandteils seiner Schöpfung; die Überwindung des bösen Willens rein durch die Erkenntnis des göttlichen Heiligkeits- und Gnadenwillens.

Verknüpfung
der verinnerlich-
ten Religion mit
Verstärkung der
Autoritäts- und
Erbsündenlehre.

Aber diese völlig modernen Gedanken haben nun die Reformatoren mit zwei völlig unmodernen Gedanken unlösbar verknüpft: erstlich mit der Bindung der erlösenden Gotteserkenntnis an eine absolute objektive supranaturale Autorität und eine diese Autorität handhabende Kirchenanstalt von nicht minder supranaturalem Charakter; zweitens mit der aufs höchste gesteigerten Lehre von der Erbsünde, die alles Christliche vom Außerchristlichen isoliert, die Gegenwart Gottes in der Schöpfung und den natürlichen Gütern wieder entwertet und das ganze Weltbild an den Mythos von der ursprünglich vollkommen leidlosen, todesfreien und dann um der Freiheit willen verlorenen und leidvollen Welt festheftet. Mit dem ersten ist die ganze Idee der geschlossenen kirchlichen Zwangskultur gegeben, die unter die göttliche Wahrheit und ihr Institut die Welt zu beugen verpflichtet ist, und mit dem zweiten die spezifisch altprotestantische Askese, die alles Weltleid als Sündenstrafe und alles Irdische nur als Mittel des Himmlischen betrachtet, und daher von einem Selbstzwecke und einem eigenen inneren Entwicklungsgesetz des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst nichts weiß. Nur dadurch war ihnen die Meinung möglich, daß sie den Katholizismus und die Kirche bloß reformieren und sie nicht etwa aufheben. Nur dadurch war ihnen aber auch der Erfolg möglich, weil sie so den Katholizismus von innen heraus und nicht von außen her angriffen. Daß aber diese Gedanken von dieser Verknüpfung befreit nicht eine dann übrig bleibende rein protestantische Lehre ergeben, sondern daß sie Keime gewaltigster weiterer Umwälzungen sind und eine wirkliche Neubildung des religiösen Lebens überhaupt nur erst sehr vereinzelt hervorgebracht haben, das zeigt die Entwicklung der modernen Welt und des modernen Protestantismus.

Die folgende Darstellung wird also ihren Stoff sehr einfach in zwei große Hauptgruppen teilen dürfen, in die des alten und die des modernen Protestantismus. Da aber die sich auf beide verteilenden Gedanken schon beisammen sind im Denken der Reformatoren, und da die Reformatoren nur Bestandteile der großen allgemeinen religiösen Umwälzung des ausgehenden Mittelalters sind, so ist dem eine Darstellung der religiösen Bewegungen des 16. Jahrhunderts vorzuschicken, wo neben den Reformatoren noch andere mächtige Kräfte hervortraten. Die Reformatoren haben diese Kräfte zurückgedrängt. Es wird sich zeigen, daß sie in der späteren Geschichte des Protestantismus wieder ihre Wirkung ausüben und für die Zurückweisung von seiten des Altprotestantismus sich rächen durch um so stärkere Beeinflussung des Neuprotestantismus.

Einteilung der
Darstellung.

B. Reformatoren und Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts.

I. Die humanistische Theologie. In erster Linie steht zeitlich die humanistische Reformbewegung. Sie hat den großen Umschwung reichlich vorbereiten helfen und hat dem vollzogenen ihre Kräfte geliehen. Sie hat zugleich eine eigene und selbständige religiöse Idee innerhalb der Neuformungen des Christentums bedeutet, und im Gegensatz gegen diese erst in ihren späteren Wirkungen sich voll entfaltende Idee erhellt erst recht die Eigentümlichkeit des die nächsten Jahrhunderte völlig beherrschenden religiösen Genius Luthers. Mit ihrem besten und wichtigsten Besitz hat sie freilich ebendeshalb auf die Zeit noch nicht zu wirken vermocht. Ihre großen religionsgeschichtlichen Wirkungen treten erst hervor, als mit dem Verfall der großen Kirchenbildungen die Ideen der Renaissance wieder vordrangen. Anderthalb Jahrhunderte lang blieb sie wie das Täufern in ein dünnes Rinnsal eingeeengt, um dann freilich wie dieses in um so vollrem Strom sich zu ergießen. Deshalb darf hier, wie bei den Täufern, die Darstellung bereits bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts vorgeifen.

Humanistische
und lutherische
Theologie.

Die humanistische Reformbewegung ist keineswegs eine einfache Begleiterscheinung der Renaissance oder der humanistischen Studien, sondern ist die ganz bestimmte, persönliches Gepräge tragende Schöpfung eines Kreises, der innerhalb der Kirche die alten reinen Grundlagen derselben erneuern und sie dadurch reinigen, beleben und vertiefen wollte. Wie überall durch die Erforschung der Grundlagen sich die Elemente des herrschenden Systems verjüngten, so sollte das auch mit Religion, Theologie und Kirche der Fall sein. In diesen Kreisen bildete sich das Schlagwort von der Renaissance des Christentums „renascens pietas, restitutio Christianismi, Christum ex fontibus praedicare“. Es ist der Ruf „ad fontes“, der in den letzten Jahrzehnten oft genug gehört worden war, dem aber die offizielle Theologie sich stets entgegengesetzt hatte. Sie galt es daher vor allem zu beseitigen und durch diese Beseitigung reiner, frisch aus

Der Florentiner
Neuplatonismus.

den Quellen sich nähernder Laienfrömmigkeit Platz zu machen. Hierarchie und Sakralwesen sollten nicht beseitigt, wohl aber reformiert werden; Fürsten und Konzilien würden dann ja dieser Aufgabe der Abstellung der gravamina sich widmen. Bis dahin galt es, durch die neue Wissenschaft die innerliche Reform der Religion selbst zu bewirken, die Laizierung der Religion und die Eröffnung des Zugangs zu ihrem einfachen Urgehalt. Die richtige Stellung zu Hierarchie und Sakralwesen würde sich dann schon von selbst geben, wenn beides als Mittel im Dienst der reinen Religion und nicht mehr als Mittel im Dienst italienischer Ausbeutung stehen würde.

Der Kreis, aus dem dieses Programm der Renaissance des Christentums stammt, ist der Kreis der Florentiner Platoniker, und der Mann, der ihm das siegreiche persönliche Gepräge einer neuen Religiosität und Theologie gegeben hat, ist Erasmus (geb. um 1466, gest. 1536). Auf dem Umweg über eine Erneuerung des neuplatonisch und moralistisch verstandenen Paulinismus ergab sich die Religion der Wiederbelebung der synoptischen Jesuspredigt.

Marsilio Ficino (gest. 1499) bildet den Ausgangspunkt des platonisierenden Laienchristentums, das in dem stark neuplatonisch gedeuteten Platon und in dem als Paulus-Schüler geltenden kirchlichen Neuplatoniker Dionysius Areopagita die Ideen der Geistesfreiheit und der Gotteskindschaft, der Überwindung des Fleisches und der Affekte, der Seligkeit und Sittereinheit fand, und das in diesen Ideen den eigentlichen echten Paulinismus zu entdecken meinte. Es war eine Religiosität, die aus dem Wesen des Kosmos metaphysisch und aus dem des Menschen psychologisch verständlich war, die ebendeshalb dem Laien ohne scholastische Theologie und ohne sakrale Vermittlung zugänglich war und die ihren Herold in dem christlichen Hauptapostel, in Paulus, fand. Ficino trennte sich von der heidnischen Renaissance und erklärte in seinen Vorlesungen den Paulus, schon Vulgata und griechischen Text unterscheidend. Freilich sind die Wirkungen in Italien zunächst schwach geblieben. Um so stärker waren sie in England, Frankreich und Deutschland, wo der heidnische Humanismus ja überhaupt eine Ausnahme war. Nach England brachte John Colet (gest. 1519) von einer italienischen Reise das Programm des platonischen Paulinismus mit; es ist eine einfache biblische antischolastische Theologie ohne Gegensatz gegen die Kirche als solche, nur gegen ihre Theologie und ihre superstitiösen Entartungen. Von Colet ging Erasmus aus, der bei einem Aufenthalt in Oxford die Verachtung des h. Thomas und die Bewunderung des Paulus lernte und so hier das langsam reifende Programm seiner Reformtätigkeit empfing. Gleichzeitig zündete das Florentiner Feuer bei Le Fèvre d'Etaples (gest. 1537), der auf einer italienischen Reise die Bekanntschaft Marsilios und Picos della Mirandola machte und von da aus trotz seiner im übrigen aristotelischen Neigungen den biblisch-platonisch-paulinischen Zug zu einer neuen unzünftigen Theologie empfing. Im Jahre 1512 läßt

er einen Kommentar zu den Paulusbriefen erscheinen, den ersten Pauluskommentar nach humanistischen Prinzipien, nachdem er 1509 bereits den Psalter in fünffacher Übersetzung herausgegeben hatte.

An all diese Mittelpunkte erneuter Religion und Theologie schlossen sich breite Bewegungen an. Die weitaus bedeutendste unter ihnen ist aber die Erasmische. Sie wurde auf Dezennien zu einer geistigen Großmacht der Zeit und enthielt eine Universalität der Anschauung, die kein anderer erreichte, zugleich eine Wärme und Lebendigkeit der Überzeugung, die dem geistreichen Literaten und viel beschäftigten Entdecker bis heute nicht gerne zugetraut wird. Die Anregungen Colets waren nicht verloren, sondern verdichteten sich ihm — bei der Unruhe und Vielseitigkeit seines Lebens freilich langsam — zu einem ernsten, innerlichen und ganz persönlichen Reformgedanken. Zunächst arbeitet er an Ausgaben der Kirchenväter, an der Schöpfung einer Patrologie gegenüber der Scholastik. Dann taucht der Plan eines Pauluskommentars auf, der ihm besonders teuer war, den er aber mit ins Grab nahm. Das erste wichtige Ergebnis seiner Arbeit ist ein ganz anderes, eine populär-religiöse Schrift, das „*Enchiridion militis Christiani*“ (1502). Mit dieser Schrift ist der Übergang von Paulus, den im Grunde keiner dieser Männer verstanden hat, zu der Religion der Bergpredigt und des schlichten Jesusglaubens gemacht. Es ist die Heraushebung eines Elementes aus dem biblischen Stoff, das in der Tat seine eigentümliche Stellung und Bedeutung in ihm hat und in seinem ethischen Ernst dem Laienverständnis am leichtesten zugänglich ist. Es ist ein Laienchristentum, um seines sittlichen Gehaltes an Vor-sehungsglauben, Lebensernst, Jenseitshoffnung willen jedem verständlich und um der göttlichen Autorität des Redners und Lehrers willen für jeden verbindlich: in der Welt voll Kampf und Not hat der seine Selbstsucht und seine Triebe überwindende Mensch durch Offenbarung und Lehre Christi das himmlische Vaterland, und in seinem Kriegsdienst für dies himmlische Vaterland gegen alle List und Versuchungen hat er den Trost göttlicher Gnadenhilfe. Im Jahre 1516 erscheint dann aber — gleichzeitig mit der Hieronymus-Ausgabe — das Hauptergebnis seiner Studien, das griechische Neue Testament, in seiner Hervorhebung des Unterschieds von der Vulgata und der damit angedeuteten Korruption des reinen Christentums durch die scholastische Kirche eine reformatorische Tat, in den beigegebenen Abhandlungen, einer admonitio an den Leser und einer ratio verae theologiae, ein theologisches Programm. Es sind Reformationsschriften von anderer Art, aber ähnlichem Gewicht wie die Luthers. Wieder ertönt hier als Anweisung für die Reform der Theologie die Losung: zurück zur Bergpredigt und zur Nachfolge Christi, zu dem reinen Evangelium, das mit allen Wahrheiten des reinen Altertums, mit stoischem Vorsehungsglauben und stoischer Geisteserhabenheit, aber auch mit platonischer Übersinnlichkeit und Jenseitigkeit, innerlich verwandt ist. Das ist das Programm der Renaissance des Christentums im Rahmen der Renais-

Die Theologie
des Erasmus.

sance überhaupt, des neuen Frühlings für alle Wurzeln, aus denen die bisherige Kultur gewachsen war, und die nun neu und kräftig ausschlagen. Von hier aus erwächst dann auch eine Apologetik der Religion gegenüber der neuen Bildung. Einig mit aller wahren Religion und Sittlichkeit, die je gewesen war, fügt das Christentum dem nur die volle Autorität Christi und der Gnadenhilfe hinzu. Alle rationalen Anstöße an der Bibel beseitigt eine angemessene philologische Erklärung, die mit Euseb Unterschiede unter den biblischen Schriften macht und die das allzu Fabelhafte allegorisch erklärt, ohne übrigens dabei die kirchlichen Grunddogmen anzutasten, wenn auch gewisse Schriftbedenken gegen die Trinitätslehre angedeutet werden.

Problem der
Stellung zum
Sakralwesen.

Ein solches Programm enthielt nun aber freilich zwei schwere Probleme in sich, in deren Behandlung erst der eigentliche Geist des Erasmus sich offenbart. Einmal steht ein derartiges Laienchristentum und eine derartige Erneuerung in scharfem Gegensatz zu dem hierarchischen Sakralwesen und zu der gegenwärtigen Gestalt der Kirche. Erasmus wußte hierauf nur mit historischen Erörterungen zu antworten. Er zeigte, wie diese bekämpfte Gestalt der Kirche erst ein Erzeugnis der barbarischen Jahrhunderte sei, während die mit der klassischen Kultur einige alte Kirche sie nicht gekannt habe, und wie die viel beklagten Superstitionen der Kirche gar nicht dem Christentum, sondern dem in ihm nachwirkenden Heidentum entstammen. Schließlich aber hing er doch selbst an der Kontinuität der Menschheitskirche und fühlte weder Kraft und Beruf noch Lust, eine Revolution mit allen unvermeidlichen Greueln und Radikalismen herbeizuführen; er hoffte, die Reinigung der Religion und Theologie sollte von innen heraus und von selbst auch die Kirche zu den angemessenen Reformen führen. Allein für diesen Gleichmut historisch-relativistischer Betrachtungen war die Zeit noch nicht reif; sie verlangte ein Entweder-Oder betreffs der Göttlichkeit und apostolischen Einsetzung des Sakralwesens. Und andererseits war dieses Sakralwesen mit den Dogmen und der Institution der Kirche zu eng verbunden, als daß hier eine theologisch-religiöse Reform von innen heraus gerade die Dinge hätte ändern können, auf die es ankam. So kam es, daß Erasmus die Führung verlor, als das Entweder-Oder von dem absoluten religiösen Geiste gestellt und die Axt an die Wurzel des Sakralwesens gelegt wurde. So ist es aber auch verständlich, daß Erasmus in diesem Entweder-Oder sich nicht auf die Seite der kirchlichen Revolution mit ihren unabsehbaren Folgen und ihrem unwissenschaftlichen Geiste stellte. Es hätte dazu der zahlreichen persönlichen Gründe gar nicht bedurft, die den Pensionär katholischer Könige und Kirchenfürsten an der alten Kirche festhielten.

Problem der
Stellung zur
wissenschaftlichen
Aufklärung.

Das zweite Problem erwuchs aus dem Zusammenhang dieser religiösen Reform mit der allgemeinen wissenschaftlichen Aufklärung und der Renaissance der antiken Ethik und Religionsphilosophie. Erasmus hat mit der Kirche die Identität des Christentums und der Antike, der beiden

Grundpfeiler der mittelalterlichen Kultur, festgehalten und diese Identität nur enger und frischer gefaßt, dabei auf die alten Väter mit ihrer Identifizierung der Lehre Christi und des göttlichen Welt-Logos zurückgehend. Die Religion der Menschheit ist im Grunde überall dieselbe. Die philosophia Christi ist identisch mit der reinen philosophia des Altertums; auch Cicero, Seneca und Plato sind inspiriert. Christus ist nur die Menschwerdung und dadurch die göttlich beglaubigte und göttlicher Wirkung fähige Verkörperung der überall einen Religion. Zugrunde liegt also ein theistischer Universalismus, eine Religionsphilosophie, die im Evangelium nur die göttliche offenbarte und zusammengefaßte Spitze der allgemeinen Religion zeigte und die dem Supranaturalismus des Mittelalters nur das Zugeständnis machte, daß die Menschheitsreligion einer solchen Autorisation und der Unterstützung der von hier ausgehenden Gnadenhilfe bedürfe. Erasmus ist in seiner Zusammenfassung der Menschheitsreligion unter einem gemeinsamen Namen ein Gegner des Augustinischen Dualismus, der die Menschheit in eine göttliche und widergöttliche zerreißt, und findet den von ihm anerkannten Gegensatz von Fleisch und Geist in jeder Menschenbrust. Er hat Augustin unter den Kirchenvätern am wenigsten geliebt, weil er ihm die Einheit des Allgemein-Menschlichen und des Christlichen zerstörte. Mit dem servum arbitrium Luthers, das diesen Dualismus und Supranaturalismus womöglich noch überbot, war daher für ihn kein Kompromiß möglich; da war eher noch das Sakralwesen der Kirche zu ertragen, wenn sie nur dem ermäßigenden Einfluß von Bildung und Wissenschaft sich öffnete. Als seine Gönner ihn zum Bruch mit Luther nötigten, hat er ehrlich diesen Hauptpunkt zur Sprache gebracht, der ihm dabei noch den Vorteil bot, sich über die heikelste Frage, die Geltung des Sakralwesens, auszuschweigen. Hier war in der Tat kein Ausgleich möglich. Aber es ist nicht bloß der Konflikt religiösen Tiefsinns und moralistischer Flachheit, sondern der Konflikt des werdenden modernen antisupranaturalistischen und universalen Religionsgedankens und des schroff erneuerten mittelalterlichen Supranaturalismus und Dualismus.

Dieser eigentliche gedankliche Hintergrund der Lehre des Erasmus ist jedoch den wenigsten deutlich zum Bewußtsein gekommen. Der Rückzug des Humanismus von der Lutherschen Sache nach den großen Revolutionsjahren hat bei den meisten weniger tief liegende Gründe; teils waren sie überhaupt von Hause aus wesentlich konservativ gesinnt; teils verloren sie das Interesse, wo es sich nur mehr um innertheologische Dinge handelte; teils bestimmten sie die äußeren Verhältnisse in der nun gewaltsam einsetzenden Rekatholisierung. Ein großer Teil aber faßte die religionsphilosophischen Hintergründe der erasmischen Lehre überhaupt nicht auf, sondern hielt sich nur an das Laienevangelium der reinen Schrift und vollzog von da seinen Übergang zur Lutherischen oder Zwinglischen Reformation, als diese die Führung übernahmen.

Mit dieser Krisis ist aber das humanistische Renaissance-Christentum

Zerfall der
humanistischen
Reform.

Fortentwicklung
der humanisti-
schen Theologie-
Sozinianer.

nicht zu Ende. Ihre Hauptgedanken, die Reduktion des Christentums auf eine allgemeine metaphysisch und psychologisch verständliche Religion und die philologisch-kritische Herausstellung des hiermit übereinstimmenden reinen Christentums Christi, wirken weiter. Hier liegen die Wurzeln der moralistischen, rationalistischen und antitrinitarischen Bewegungen, die sich vor allem aus dem kirchlich oppositionellen italienischen Humanismus herausbildeten. In Venedig, Oberitalien, Südfrankreich; Graubünden regten sich mannigfach derartige Bestrebungen, die, aus dem Restaurations-Katholizismus sofort ausgestoßen, in eine viel schärfere Opposition hineingedrängt wurden, als die des Erasmus war. Von hier kamen die humanistischen Gelehrten, die vor allem an den reformierten Universitäten eine unsichere und oft lebensgefährliche Zuflucht suchten: ein Ochino, ein Castellio, ein Serveto, ein Gentile und ein Lelio Sozini. Sie erlitten hier dem erneuerten Ketzerrecht. Erst unter der Führung Fausto Sozini's († 1604) und unter dem Schutz der polnischen Adels-Anarchie fanden sie eine Konsolidation und Gemeindebildung. Von hier wieder verjagt, zerstreuten sie sich in kleine Gemeinden über Preußen und Holland bis nach England und Nordamerika, um dort überall ein wichtiges Ferment der theologischen Aufklärung und der modernen Religiosität zu bilden. Ihre Lehre unterscheidet sich nicht bloß durch den größeren Radikalismus von der des Erasmus. Sie betonen die Willensmacht Gottes, der der Kreatur nichts schuldig ist, um dann die Offenbarung Christi um so stärker als göttliche Offenbarung und Gnadengeschenk betonen zu können. Sie leugnen ferner die allgemeine natürliche Religion, um den christlichen Positivismus dem gegenüber um so wirkungsvoller zur Geltung zu bringen. Darin pflegt man Fortwirkungen des Skotismus zu sehen. Aber sie gehen doch ganz in erasmischen Bahnen, wenn sie die philologisch-quellenmäßige Theologie fordern, die alles nur auf die Lehre Christi stützt und diese Lehre philologisch aus den synoptischen Evangelien schöpft. Sie tun das schließlich auch in der Auffassung der Lehre Christi selbst, die ihnen ein auf Christi Autorität begründeter Glaube an Vorsehung, göttliches Sittengesetz, jenseitige Glückseligkeit ist und die ihnen doch etwas rational Verständliches, metaphysisch und psychologisch Einleuchtendes ist, für dessen Anerkennung die allgemeine Vernunft wenigstens die rationalen Kriterien besitzt. Die jüdisch-messianischen Elemente des Evangeliums, der urapostolische Glaube an den durch die Auferstehung bestätigten und vergöttlichten Boten Gottes, altchristlicher Vorsehungs- und Jenseitsglaube ohne die altchristliche Mystik und ihren Enthusiasmus wachen wieder auf. Eine mutige und redliche Kritik beseitigt die kirchlichen Dogmen, die im Evangelium Jesu keine Wurzel haben, die Trinitätslehre und die Zwei-Naturen-Lehre, die Urstandsvollkommenheit, die Erbsünde, den Genugtuungstod und die Gnadenwahl. Ein nicht minder mutiger und redlicher Glaube setzt diese durch Wunder und Auferstehung beglaubigte reine Christuslehre ein in den Zusammenhang einer von Gottes Willen regierten, von der Vorsehung

geleiteten, auf Seligkeit und Glück der Kreatur hinzielenden Welt. Es war die Einreihung der Theologie in eine wissenschaftliche Aufklärung, wie sie rationalen und nüchternen, aber moralisch und religiös interessierten Denkern vor der Wirkung des naturwissenschaftlichen Antisupranaturalismus sich gestalten mußte. Diese Lehre hat den alternden, mit dem Calvinismus zerfallenen Milton gewonnen, hat den Rationalismus der englischen Staatskirche gefärbt und ging unter Abstreifung des positivistischen Supranaturalismus leicht in den rationalen, die Grundform der modernen Aufklärungstheologie, über. Sozinianismus wurde der Ketzernamen, mit dem der Konfessionalismus alle moderne Theologie stigmatisierte.

Eine andere Wirkung des Erasmus und der humanistischen Theologie erhob sich in dem holländischen Rationalismus und dem Arminianismus. Den Ausgangspunkt bildet hier der Dichter und Staatsmann Coornheert († 1590), der in dem Kampf der Konfessionen und Theologen den Ausweg lediglich in der humanistischen Theologie der quellenmäßig wiederhergestellten und mit dem reineren Altertum übereinstimmenden philosophia Christi sah. Für ihn, der das Elend der Kirchen hatte kennen lernen, handelte es sich freilich nicht mehr um Reform der Kirche, sondern um Rückgang hinter die Kirchen überhaupt, um Aufsuchung eines von den Kirchen unabhängigen gemeinsamen Fundaments. Ein Verehrer des Cicero, des eben in Holland aufblühenden Stoizismus, und vor allem des Erasmus predigte er die humanistische Theologie als Friedens- und Einigungstheologie. Auf das allen Christen Gemeinsame, das weiterhin sie auch mit allen Frommen der Menschheit verbindet, auf die reine Lehre Christi, soll zurückgegangen werden. Christus und sein Wort als moralische Vorschrift und Kraft, als göttliche Bestätigung und Kräftigung dessen, was auch die nicht-christlichen Frommen besitzen, ist die einzige Theologie. In ihr steht die Lehre von der Freiheit und der religiösen Vernunft, die alle Menschen besitzen, in der alle sich einigen und alle zu Christus und der Seligkeit kommen können. Der finstere Dualismus der calvinistischen Prädestinationslehre zerreißt die Menschheit; aber Gnade und Religion ist universell und jedem zugänglich, der ernstesten Willens ist. Von diesen Ideen Coornheerts wurde sein Landsmann Arminius († 1609), als er sie zu widerlegen versuchte, überwältigt, und leitete sie nun in das engere Bett der Fachtheologie, korrigierte den Calvinismus durch eine universale Gnadenlehre und betonte die in der Freiheit gegebenen allgemein-menschlichen, vernünftigen Religionselemente. Vom Arminianismus angeregte Denker haben damit die Veranschaulichung des Allgemein-Religiösen an der quellenmäßigen Theologie Christi und die Rationalisierung der Theologie Christi durch zeitgeschichtliche Auslegung, die exegetischen Theorien der Akkommodation und des Anschlusses an orientalische und antike Redeweise, verbunden: Alphons Turretin, Wettstein, Leclerc, Schöttgen. Damit sind dann die Annäherungen an die Sozinianer vollzogen, und der große Jurist Hugo Grotius († 1645), der seinen juristischen Weltruhm auch auf seine Theologie verbreitete, hat seine durch und durch

Arminianer.

humanistische Apologetik und Exegese mit dem Gedanken durchdrungen, daß aus rein historisch-kritischen Gründen der Lehre Christi um seiner Wunder und seiner Auferstehung willen die Autorität der reinen Religion gebühre, und daß hierdurch das Christentum die allgemein menschliche Sehnsucht und Anlage zur Glückseligkeit zur Verwirklichung und Vollendung bringe. Die Theologie des Grotius ist neben der neuen Cartesianischen und vor der Lockeschen und Leibnizischen die Großmacht des wissenschaftlich aufgeklärten religiösen Denkens gewesen. Leibniz, der die Sozinianer bekämpft, preist die Theologie des Grotius als den großen modernen Fortschritt. Lockes rationaler Supranaturalismus trägt überall die Züge der Grotianischen Lehre. In alledem aber feiert der Geist des Erasmus seine Auferstehung, wenn auch niemand den angeblichen Apostaten des Luthertums zum Patron des Fortschritts zu machen wagte.

Luthers Gesamt-
charakter.

II. Luther (1483—1546). In schroffem Gegensatz zu dieser Bewegung, die teils die Schöpfung einer modernen Bildungsreligion, teils die stark ethisch gefärbte Wiederbelebung des Laienchristentums der Bergpredigt ist, steht der eigentliche religiöse Genius des Zeitalters, Luther. Völlig naiv hat er aus den vorhandenen kirchlichen Erziehungsmitteln heraus eine religiöse Kraft von elementarer Wucht entbunden und hierbei den Paulinismus zu einer neuen gewaltigen Wirkung gebracht. Luther ist von Hause aus ein Kind des Volkes, und ist ein Bauernsohn trotz aller späteren scholastischen und humanistisch-philologischen Bildung geblieben. Alle Bildung ist ihm nie mehr als ein Mittel für seine rein religiösen Zwecke gewesen und gewann über ihn nie den Zauber eines Selbstzweckes. Sogar alles Moralische ist ihm immer Nebensache gewesen neben dem rein religiösen Besitz der Gottesgnade, und er hat sich das Moralische stets nur als Folge und Wirkung dieses religiösen Besitzes denken können, immer darum besorgt, daß diese Wirkung nie die Ursache um ihre Kraft und ihre absolute Sicherheit bringen könne. Das alles Beherrschende in ihm ist eine wunderbare religiöse Kraft und Tiefe, die ganz aus sich selbst heraus mit den Mitteln der Kirche und dann der Bibel arbeitete, die aber hier wie oft einen sehr gesunden praktischen Weltverstand keineswegs ausschloß. Sie ist überall mit großartiger Sicherheit auf den durchgreifenden, alles bestimmenden religiösen Grundgedanken gerichtet, von dem aus er die Festigkeit der eigenen Gewißheit und die Ordnung des gegebenen Lebens einfach und kraftvoll erstrebte. So hatte er die unverbrauchte Naivität des Volkskindes, aus der allein die elementaren religiösen Kräfte hervorzugehen pflegen, und die sichere Konzentration des Willens, die die religiöse Aufgabe durch keinerlei Nebenzwecke gefährdet oder schwächt. Aber auch zum Schwärmer, der dem erregten religiösen Gefühlsleben sich hingibt und von den Wellen wechselnder Inspirationen sich tragen läßt, hatte er nicht die mindeste Anlage. Mit ererbtem kirchlichen Sinn für feste Wahrheit, mit scharfem auf bestimmt formulierbare Erkenntnisse gerichtetem Verstand

und mit naturwüchsigem Bedürfnis, das Göttliche vom bloß Menschlichen zu scheiden, hielt er sich an die festen objektiven Träger religiöser Wahrheit und an helle Gedanken. Und dabei erscheinen ihm diese Träger ganz selbstverständlich in dem Sinn des mittelalterlichen exklusiven Supernaturalismus. Außerhalb der Offenbarung der Bibel ist kein Heil, und ganz besonders verdroß es ihn bei Erasmus und Zwingli, daß sie auch erleuchteten Heiden die Seligkeit einräumten. Er schätzte die Vernunft als moralistisches Prinzip für den noch unchristlichen Haufen. Da diente sie zur Zucht. Er schätzte sie im praktischen täglichen Leben und als sozial-eudämonistisches Prinzip für Staat und Gesellschaft. Aber er übergöß sie mit allen Schmähungen, wenn sie religiöse Erkenntnisse außer und neben der christlichen Offenbarung zu besitzen wähnt oder wenn sie in Offenbarungsangelegenheiten sich einmengt. Daher stammt sein grimmiger Haß gegen Aristoteles. Bei allem instinktiven Streben, die Religion psychologisch verständlich und dadurch als ein innerlich-persönliches Erlebnis allen zugänglich und gewiß zu machen, blieb er doch stets ebenso sicher auf dem ererbten kirchlichen Supernaturalismus. Ja, er hat ihn, im Bedürfnis nach einem festen Stützpunkte in seinem Kampfe, noch ganz außerordentlich überboten und im Gegensatz gegen die erbsündige Verdammnis und Ohnmacht zum schroffsten Wunder des inneren Lebens und der Erlösungs-Offenbarung gesteigert. Und das hat die Kraft und Eindrucksfähigkeit seiner Lehre nur erhöht. Dazu kam eine unbegrenzte moralische Redlichkeit und eine vollkommene Furchtlosigkeit in Ziehung und Ertragung der Konsequenzen seines Gedankens, ein unbeirrbarer imponierender Glaube an sich selbst und eine schroffe Herrschernatur, der Zauber einer überaus originellen und gemütvollen Persönlichkeit, die Genialität einer in Kraft und Pathos, Humor und Satire, Erbaulichkeit und Zartheit unerhört gewaltigen Sprache und schließlich nicht zum mindesten die Gunst einer Gesamtlage, die ihn erst vor der Ausführung der kirchlichen Exkommunikation und Reichsacht schützte und die ihm dann die Möglichkeit zur Aufrichtung eines gereinigten Kirchentums gab.

Diese Anlage trieb ihn zur tieferen Beschäftigung mit religiösen Dingen und das hieß ins Kloster. Hier hat er mit den praktisch-religiösen Problemen der mittelalterlichen Gnadenreligion gerungen, einerseits mit der Aufgabe, die nötige Disposition für die sakramentale Gnade in genügender Reue und guten Vorsätzen und dann die nötige Bewährung und Bestätigung in guten Werken mönchischer Askese zu gewinnen, andererseits mit dem Gnadencharakter dieser Vollkommenheit, die nicht ein Erwerb des Willens, sondern ein Wunderwerk der Erwählungsgnade sein sollte. Die übliche Kompensation des einen Gedankens durch den anderen, die Milderung der Selbstdisposition durch Verweis auf die alles Gute wirkende Gnade und die Erweichung der Prädestination durch die Mitwirkung des sich disponierenden Willens, die durchschnittlichen Naturen einen Ausweg eröffnete, stürzte ihn gerade in die größte Qual und Unsicherheit; er zweifelte

Luthers religiöse Grundidee.

bald an seiner Würdigkeit, bald an seiner Erwählung. Aus dieser Not befreite ihn Staupitz durch die Lehre der deutschen Mystik, durch die Ermahnung zu einer völligen Begebung von jedem Versuch eigener Gerechtigkeit und zu einem ebenso völligen Vertrauen zur göttlichen Gnade als dem Willen der Sündenvergebung und der Kraft gelassener Seligkeit in Gott. Hierin und in dem Hinweis auf Paulus hat Luther später mit Recht den Ausgangspunkt seiner ganzen Religion und Lehre gesehen. Hierin lag die prinzipielle Befreiung von der von Fall zu Fall eingegossenen Sakramentsgnade und die Hinwendung zu der den ganzen Menschen ein für allemal umfassenden Gesinnungsgnade und Sündenvergebung Gottes, die von keiner Vorbereitung verdient und von keiner Anstrengung bestätigt, sondern die frei empfangen und nur als Zuversicht behauptet wird. Zugleich hat Staupitz als Distriktsvikar des Ordens den jungen Mönch den Grübeleien eines untätigen oder doch Luthers Begabung nicht entfernt ausfüllenden Ordenslebens entrissen, indem er ihn an das Wittenberger Augustiner-Kloster versetzte, das der neugegründeten Universität die philosophischen und theologischen Lehrer stellte. Dort mußte er zunächst, ungern genug, philosophische Vorlesungen über Aristoteles halten, dann mußte er zum Doktor der Theologie promovieren und durfte damit zur ersehnten Theologie übergehen. Diese aber las er sofort nicht mehr in dem Sinne der Summisten und Sententiarier, sondern in Gestalt von Bibelauslegungen. Psalmen und Paulus sind seine Gegenstände. Von hier gelangte er zu Bernhard, Augustin und Tauler, schließlich zur Philologie Reuchlins und Erasmus'. So entstand unter seinem überragenden Einfluß eine biblizistisch-augustinische Theologie und Ordensschule in Wittenberg, deren Glanz noch durch die Berufung Melanchthons und damit durch die Einbeziehung des humanistischen philologischen Reformprogramms erhöht wurde. Diese Theologenschule mit ihrer Verbindung klösterlicher Ordenssorgen, pastoraler Aushilfen an der Stadtgemeinde und biblisch-augustinischer Studien ist der Mutterschoß der religiösen Neubildung geworden.

Beginn des
kirchlichen
Kampfes und
Entfaltung von
Luthers reli-
giöser Idee.

Zum Kampf kam es durch Anstöße, die Luther als Beichtiger an den Wirkungen der kurmainzischen Ablasskommission nahm. Völlig logisch wurde der Sakramentsbegriff und gerade das für die praktische Religion wichtigste Sakrament der Buße der Anlaß der großen Auseinandersetzung. Luther stellte in seinem berühmten Thesenanschlag die Ablasslehre zur Diskussion, indem er gegen die Vermengung des Bußsakraments mit dem Ablass die rein innerliche Buße des Gesinnungswandels, des Gottvertrauens und willigen Leidens als den eigentlichen Sinn des Bußsakramentes geltend machte und den Ablass lediglich auf Umwandlungen kirchlicher Strafen während des irdischen Lebens einschränkte. Ohne das Bußsakrament zu verwerfen ist damit doch der Geist der mittelalterlichen Sakraments- und Gnadenlehre selbst verworfen. Der daraufhin angestrengte Ketzerprozeß, dem Luther sich in Deutschland stellen durfte, führte zum Konflikt mit der Autorität der Bulle Unigenitus Clemens' VI. Luther mußte diesem

Konflikt nachgehen und vertiefte sich in kanonistische und kirchengeschichtliche Studien. Ihr Ergebnis war, daß Papst und Konzilien, Bischöfe und Tradition irren können. Da blieb nichts als die Schrift, und die Hierarchie mußte als bloß menschliche Einrichtung preisgegeben werden. Es bildete sich Luthers Kirchenbegriff, daß die Kirche die Gemeinschaft aller Gläubigen rein auf Grund der Schrift und erkennbar am Besitz der Schrift sei, unabhängig von jeder Autorität einer angeblich Gott vertretenden und in seinem Namen die Gnade verwaltenden Priesterschaft, auch unabhängig von den willkürlich gezogenen Rechtgläubigkeitsgrenzen einer solchen Priesterkirche. Damit war nun aber auch die Autorität gebrochen, die ihn bisher bei dem Wichtigsten, bei der kirchlichen Gnaden- und Sakramentslehre festgehalten hatte. Die Einsicht in den menschlichen Ursprung der Hierarchie machte ihm möglich, seine Grundtendenz auf die persönliche, autonome, lediglich aus der Bibel genährte Gesinnungsreligion grundsätzlich auszubilden. Es erschien 1520 seine wichtigste und kühnste Schrift „*De babylonica captivitate ecclesiae*“: in ihr wurden die Sakramente und mit ihnen der sakramentale, dingliche Gnadenbegriff verworfen; die Sakramente, die er als biblisch stehen ließ, Taufe, Abendmahl und Beichte, waren nicht mehr eigentliche Sakramente, dingliche und stoffliche, nur vom Priester zu leistende Wunder, sondern lediglich Formen der Gewißmachung von der sündenvergebenden Gnade, völlig wie das Schriftwort, das in ihnen nur eine besonders feierliche Gestalt annahm. Vom Fall der Sakramente aus verstärkte sich dann wieder der Gegensatz gegen Hierarchie und Papsttum, die nun keinen Zweck mehr hatten und auch nicht mehr *de jure humano* gelten konnten. Und zwar konnte für Luthers völlig theologisch-supranaturalistische Geschichtsauffassung dann die Hierarchie nicht als menschlicher Irrtum, Übertreibung oder Entartung, sondern nur als teuflische Störung der reinen und unveränderlichen Gotteswahrheit in Betracht kommen. Er mußte von der Herabsetzung der Hierarchie als einer menschlichen Einrichtung zum Angriff auf die Hierarchie als auf ein Teufelswerk übergehen. Das Papsttum war die in der Bibel geweissagte teuflische Stiftung des Antichrists, nur so konnte sein Glaube an Gottes Weltregierung die große Verführung und Verfälschung ertragen. Stand aber das alles so, dann war vom Papsttum keine Hilfe und Reform zu erwarten, wie sie Kirche und Nation immer noch erhofften. Durch den Haß scharfsichtig geworden, gingen Luthern die Augen auf über die Schädigungen, die das Papsttum auch in weltlichen Dingen gestiftet hatte; er vertiefte sich auch in die politische und soziale Opposition gegen das Papsttum, und in tiefster Erregung wie freudiger Zukunftshoffnung geht er den Weg Occams, in solcher Not, wo die Hierarchie völlig und prinzipiell versagt, kraft des allgemeinen Priestertums die Laien und Stände selbst zur Reform der Kirche und des christlichen Körpers, d. h. der christlichen Gesamtkultur aufzufordern. So entstand im selben Jahre 1520 seine Programmschrift „*An den christlichen Adel deutscher Nation*“, die

ihn in kurzem zum populärsten Manne Deutschlands machte. Bis zu dieser endgültigen Regelung des Gesamtkörpers sollten alle Reformen nur Provisorien sein, bei denen die christliche Freiheit und Liebe in ihrer Unabhängigkeit von allem Äußern alles dulden soll, was nicht direkt der Schrift und der Alleinwirkung der Gnade entgegen ist, ein Prinzip der Provisorien, das bei dem Ausbleiben der Gesamtreform und des Nationalkonzils allen lutherischen Reformen dauernd seinen Charakter aufgeprägt hat. Wie wenig überhaupt Luther an eine völlig neue Welt gedacht hat und wie selbstverständlich ihm die Fortdauer des mittelalterlichen Lebenssystems nur auf anderen Grundlagen und mit anderer Abgrenzung des Geistlichen und Weltlichen gegeneinander erschien, zeigt seine dritte Schrift aus dem Jahre 1520, die innigste und zarteste, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Hier wird der Gegensatz des Geistlichen oder Religiösen gegen alles Weltliche so hoch gespannt, daß die Religion lediglich zur gotteinigen, seligen Stimmung des getrösteten Sündenschmerzes wird und gegen alles Weltliche, auch gegen alles sittliche Handeln der Gemeinschaft, zunächst nichts als eine völlig spiritualistische und transzendente Gleichgültigkeit zeigt. Das reicht alles nicht entfernt an die Tiefen des in der Sündenvergebung der Welt entnommenen Gemütes. Die Leiden der Welt willig ertragen und nicht widerstehen dem Übel und Unrecht, das ist die eigentliche Probe dieser Freiheit und ist entgegen dem weltlichen Recht der Rechtsbegriff des Christen. Der Christ ist ein Herr aller Dinge, weil er auf dieser religiösen Höhe ihnen als bloß äußerlichen und weltlichen völlig gleichgültig gegenübersteht. Zu einer ethischen, der Welt und dem weltlichen Handeln zugewendeten Betrachtung kommt es von hier aus überhaupt nur auf dem Umweg über die Leiblichkeit, in der der Christ mit ihren fleischlichen Begierden und ihren Notwendigkeiten sozialen Zusammenlebens doch immer bleibt. Daraus ergibt sich aber zunächst nur die Abtötung und Dämpfung des Fleisches und dann die Erweisung der Gottesgesinnung, der Liebe auch an die Mitmenschen, da wir Gott nichts geben können und alle unsere Gegenleistung daher den Mitmenschen als Liebestat zuwenden müssen. Es ist die lediglich gebende und sich opfernde Liebe, und ihr Zweck ist in erster Linie nur die Bekehrung des Nächsten und seine Zubringung zu Gott durch diese unsere Liebeserweisung. Die weltliche und soziale Sittlichkeit in Staat, Gesellschaft, Haus und Arbeit wird erst auf dem noch weiteren Umweg einbezogen, daß die Liebe zu den Mitmenschen dann auch die Unterwerfung unter diese ihrem fleischlichen Wohl dienenden Institutionen verlangt. Es ist Unterwerfung unter das an sich nicht Notwendige und Gleichgültige bloß um der Liebe willen, die den rein sozialeudämonistisch aufgefaßten Staat um des Nutzens für den Nächsten willen sich gefallen läßt, eine sehr kindliche, jedenfalls rein religiöse und theologische Argumentation, die den transzendent-mystischen Gegensatz höher spannt als der Katholizismus. Aber andererseits ist doch auch die Wiederaufeinanderbeziehung beider ähnlich vorausgesetzt

wie beim Katholizismus. Staat und Gesellschaft, Recht und Ordnung gehen aus dem natürlichen Sittengesetz der Vernunft hervor, die Religion braucht sich also darum gar nicht zu kümmern. Sie braucht nur zu wissen, daß dieses natürliche Vernunftgesetz die zweite weltliche Hälfte des Dekalogs ist und daher mit dem ganzen göttlichen Gesetz eng zusammenhängt. Die Obrigkeit ist für Luthers natürliches konservatives Gefühl nach dem Naturrecht von Gott eingesetzt und exekutiert den zweiten, dem weltlichen Nutzen der Menschheit dienenden Teil des Dekalogs. Der Gott, in dessen Gesetz die beiden Hälften identisch sind, wird schon ganz von selbst für ihre Harmonie und ihr Zusammenwirken sorgen, und gegen Ausbeutung der christlichen Leidensbereitschaft durch Schurken und Verbrecher hilft die derartig gottverordnete Obrigkeit. Hier bedarf es nur des Glaubens und Vertrauens auf die göttliche Vorsehung, der bloß die hierarchische Kirche nicht mit gewaltsamen und die göttliche Sphäre überschreitenden Einwirkungen in den Arm fallen darf. So kann neben der ganz weltindifferenten Mystik und der rein religiösen Liebesethik der „Freiheit des Christenmenschen“ doch zugleich ein politisch-soziales Reformprogramm, wie das der Schrift „An den Adel“ stehen. Auch für die etwaige Notpflicht der Obrigkeit, in schwerer Lage die Kirchenreform in die Hand zu nehmen, bleibt Raum, insofern neben dem weltlichen Beruf die Obrigkeit doch auch selbst Glied der Gemeinde ist und ihr in Liebe und Freiheit dienen muß.

Luthers Religion ist damit in ihren Grundzügen voll entwickelt. Ihr ganzer Reichtum und ihre innere Freiheit strömt, solange es sich lediglich um die prinzipiellen Grundlagen einer erst noch zu bewirkenden Gesamtreform des christlichen Daseins handelt. Noch ist alles in ihm voll Enthusiasmus und erwartet die Erneuerung aus den innerlich treibenden Kräften des allgemeinen Priestertums und der erneuerten, verinnerlichten, gereinigten Religiosität. Noch bedarf es keiner Einzelausprägung und keiner Stiftung und Gründung. Die Religion ist in ihrer Innerlichkeit und damit in ihrer vollen Gewißheit hergestellt, und ihr Inhalt ist die Sündenvergebung, die Überwindung der alles mit Leid und Schuld erfüllenden großen Weltstörung, der Erbsünde und des Teufels. Die Gewißheit, die nicht mehr auf der sakramentalen magischen Gnadeneinflößung beruht, beruht auf dem absoluten Wunder der Gewinnung eines solchen Vertrauens mitten in aller Erbsünde durch die Schrift. Dieses Wunder hat, wenn es wirkliche Gewißheit sein soll, zu seinem Hintergrunde die Prädestination, nicht den modernen Determinismus naturwissenschaftlicher oder psychologischer Art, sondern den theologischen Glauben, daß die durch Adams Freiheit in religiösen Dingen völlig verderbte Menschheit aus ihrer Unfähigkeit zum Gottesglauben befreit werde durch das Wunder der Einflößung dieses Glaubens mittels der Schrift. Luther hat es aber unterlassen, von seinem rein subjektiven Standpunkt aus die Prädestination weiter zu verfolgen hinein in das Wesen Gottes und in die in Gott erfolgende doppelte

Vorbestimmung, in das grausige Geheimnis der Verwerfung und Erwählung. Er nannte das außerhalb der Schrift spekulieren und wies den Gläubigen daran, sich an die Schrift zu halten und im Gottvertrauen selber seiner Prädestination gewiß zu sein. So sehr dies große religiöse Mysterium, das dann bei den Reformierten im Zentrum stand, bei ihm derart allmählich zurücktrat, so bleibt es doch von den Anfängen her immer der Hintergrund seines ganzen religiösen Denkens, seiner Scheidung von Weltlichem und Geistlichem, seines Dualismus zwischen Sündenwelt und Erlösungswelt, zwischen Gott und Teufel. Er bedurfte des absoluten Wunders, und aus dieser fröhlichen Gewißheit quoll ihm alle Zuversicht zur Erneuerung des Corpus Christianum in geistlichen und weltlichen Dingen. Nur wollte er dies Wunder nicht verstanden wissen auf Kosten der göttlichen Güte, die alle Geschöpfe beseligen will. Adams Fall selbst ist ein Werk der Freiheit, und so gibt es auch heute noch außerhalb der rein religiösen Sphäre im natürlichen Licht, in der Lex naturae eine von Gottes Güte verliehene Freiheit. Aber ganz abgesehen davon, daß diese Freiheit in das Geheimnis der Prädestinationsgnade und der Gewinnung des Rechtfertigungsstandes in keiner Weise hineinreicht, sondern demgegenüber vielmehr ihre volle Unfähigkeit in den Qualen der Selbstverzweiflung erfahren muß, auch abgesehen davon, daß unter den Verhältnissen der Erbsünde diese Vernunft die Formen von Zwang und Recht, Lohn und Strafe, Krieg und Nahrungskampf annehmen muß — es ist diese Freiheit überdies eine völlig geschwächte auch auf ihrem eigenen Gebiete; sie ist beständig bedroht von den listigen Anläufen des Satans und wird von ihm überall möglichst in Gewalttat, Bosheit, Geiz, Herrschsucht verkehrt. Daher sollen die deutschen Stände auch vor allem sich hüten vor dem Vertrauen auf weltliche Mittel, auf Menschen oder Organisation. Daran sind die staufischen Kaiser gescheitert. Das Evangelium muß es von innen heraus durch Demut und herzlichen Glauben wirken. Sonst möchte es nichts werden mit der Reform der Christenheit.

Fortbildung von
Luthers Idee
unter dem Ein-
fluß der sozialen
Revolution und
unter der Nöti-
gung zu neuer
Kirchenbildung.

Aus der Gesamtreform wurde in der Tat nichts. Die entscheidenden Stellen versagten. Vielmehr umgekehrt wurde Luthers Reformidee verwickelt in den Ausbruch der seit lange drohenden sozialen Revolution, und bei seinen eigenen Anhängern ergaben sich die unvermeidlichen Zwiespältigkeiten. Er mußte es als Gnade Gottes betrachten, daß die Reichs- und Weltlage wenigstens in einzelnen Territorien, vor allem in seinem sächsischen Kurstaate, eine vorläufige partielle Neubildung erlaubte. Von hier ab nimmt allerdings sein Werk neue Züge an. Die ungeheure Enttäuschung, daß es mit dem Vertrauen auf das allgemeine Priestertum und auf die von innen heraus zum Rechten wirkende Kraft des göttlichen Wortes und des natürlichen Sittengesetzes nichts gewesen war, gibt von nun ab allem eine andere Färbung. Alles wird unfroher, enger, härter, autoritativer. Andererseits nötigt aber auch die Organisation neuer Kirchen und eines neuen Verhältnisses zum Staat zu einer Reihe konkreter Aus-

arbeitungen, in denen die Idealität der ersten großen phantasievollen Konzeptionen sich nicht behaupten konnte. Alles wird praktischer, nüchterner, menschenverständiger, gröber und weltmäßiger. Man hat darin einen Abfall Luthers von sich selbst, einen Rückfall ins Mittelalter sehen wollen. Allein das kann man nur meinen, wenn man übersieht, wie seine großen Ideen von Anfang an im Zusammenhang mittelalterlicher Gedanken gedacht waren und wie bei der Ausführung diese Voraussetzungen naturgemäß stärker hervortreten mußten. Man wird umgekehrt sagen dürfen, daß in der Ausführung die mönchischen und katholisch-asketischen Reste immer stärker zurücktreten und die spätmittelalterliche Laienkultur immer voller zu ihrem Rechte kommt. Es verschwindet sein kirchliches Gemeindeideal, das übrigens nie über flüchtige und gelegentliche Andeutungen hinausgekommen war, und an dessen Stelle tritt die Anvertrauung von Ausbildung und Anstellung der Pfarrer, von Visitation und Finanzierung der Sprengel an die einzige dazu fähige Gewalt, die Landesobrigkeit, die als Hüterin des Gesetzes auch zur Hütung der ersten geistlichen Gesetzestafel und als hervorragendstes Gemeindeglied zum größten Liebesdienst für das Wort Gottes berufen ist. Er folgt damit nur der schon länger bestehenden spätmittelalterlichen landeskirchlichen Praxis. Es verschwindet die freie rein religiöse Stellung zur Schrift, die den Paulus herausgriff und die übrige Schrift in ihrer Menschlichkeit erkannte. Es bedurfte einer absoluten Autorität, und das konnte nur die Schrift in vollem Umfang sein. Es verschwindet die Toleranz gegen Juden und Ungläubige, an denen das Wort Gottes schon von selbst ohne Zwang und Zutun wirken werde; nun sollen sie im Zaume gehalten und von dem Boden reiner christlicher Lehre ausgewiesen werden; ja die Voraussetzung, daß Ketzer zu Unruhen neigen, führt zur Betrauung des Staates mit der Todesstrafe. Es verschwindet das Zutrauen zu dem Zusammenwirken von weltlichem, naturrechtlichem Staat und geistlichem, rein religiösem Gemeindeleben, und die Obrigkeiten werden mit gewaltsamer Erhaltung christlicher Zucht, mit der Verhängung bürgerlicher Rechtsfolgen für geistliche und moralische Vergehen, betraut, wie umgekehrt die Kirche die Obrigkeiten über ihre religiösen Pflichten gegen die Kirche und den Christenstand des Volkes belehren muß. Es schwindet in allen Stücken das Vertrauen zum automatisch, von innen heraus bewirkten Sieg des Guten; Auskunftsmittel der Gewalt und weltlichen Ordnung müssen getroffen werden, und im übrigen tröstet sich Luther des lieben jüngsten Tages, der mit dem Erscheinen des Antichrist — und das ist jetzt der Papst — ja in der Schrift verheißen ist. Andererseits aber nimmt Luther doch auch immer fester seine Stellung auf der gottgegebenen Erde und bildet in dem Vertrauen, daß ihre Verhältnisse, d. h. Geschlechtsleben, Arbeit und Wirtschaft, Herrschaft und Recht, Krieg und Nahrungskampf, nun einmal von Gott geordnet sind, die Grundzüge der Ethik des Luthertums aus. Sehr charakteristisch ist er hierbei zu steigender Bezugnahme auf das Alte Testament genötigt, das für weltliche Dinge mehr Stoff bietet. Gott

hat die Welt nun einmal so geordnet, wie sie ist, und darum ist sie wie Wetter und Jahreszeit hinzunehmen als Schauplatz und Lebensform, innerhalb deren wir unsere Glaubensgewißheit erleben und innerhalb deren wir die Liebe betätigen. Gottes Vorsehung sorgt dafür, daß die im natürlichen geschichtlichen Fluß hervortretenden Sozialgebilde ein System sind nach dem Bilde des Paulus von dem Organismus der Gemeinde, in dem jeder durch die ständische Ordnung seinen besonderen Beruf für den Nutzen des Ganzen empfängt. In den Formen des Berufs lebend und nie über sie hinaus zu selbstgemachten Lebensbedingungen strebend, betätigt der Christ die innere Askese der Lösung seiner Seele von der Welt, aber betätigt er auch Gehorsam und Liebe gegen Gott, indem er die Berufsstellungen und die ehrliche Berufsausübung als die Gelegenheit und Form betrachtet, in denen er seine Liebe gegen den Nächsten erweisen kann. So lebt er in einem christlichen Stand des gemeinen Wesens, rein geistlich erbaut auf die Rechtfertigungsgnade und in Kreuz und Leid sich am seligsten fühlend, aber doch zugleich das irdisch-weltliche Wesen als Anlaß zu geistlicher Bewährung benutzend und sich dem einträchtigen Zusammenwirken von geistlicher und weltlicher Gewalt befehlend. Aus der Gegenliebe gegen Gott, die bei Gottes Bedürfnislosigkeit sich in der Unterziehung unter die weltliche Ordnung zum Nutzen des Nächsten äußert, ist der Gehorsam gegen die Schöpfungsordnung geworden, die zwar durch die Erbsünde getrübt genug ist, aber doch im Staat und im Gesellschaftsleben ein gottgewolltes System nützlicher menschlicher Funktionen darbietet. Dabei hängt freilich diese geistliche Berufsethik aufs engste zusammen mit der Auffassung des ständisch-agrarischen Staates als der normalen Auswirkung der Lex naturae. Das Naturrecht ist von ihm instinktiv durchaus antidemokratisch und konservativ gedacht, und die rein religiöse und innerliche Gleichheit des Christen fügt sich demütig in diese natürlichen Ordnungen Gottes. Die Sozialgebilde sind eine Schöpfung der Gewalt, aber unter Zulassung und Anordnung durch Gottes Vorsehung, so daß der Christ nach geistlichem und natürlichem Recht sich willig der Macht zu fügen hat, die Gewalt über ihn hat. Das von solcher Gewalt geschaffene Gemeinwesen bringt durch die gottverordnete innere Logik der Lex naturae die ständischen Gliederungen hervor, die nicht minder zu respektieren sind als die Obrigkeit selbst, und die das Fachwerk sind, in die Gott die Tätigkeit des Christen eingliedert. An die Gesellschaft der Freizügigkeit und Gewerbefreiheit, der Maschinen und des Kapitals ist dabei freilich nicht gedacht; sie würde Luthern als Aufhebung aller patriarchalischen Ordnung und Autorität erschienen sein. Daher haßt er auch den erst respektlos nivellierenden und dann künstlich naturwidrige Unterschiede machenden Kapitalismus. Der Patriarchalismus beruht in gleicher Weise auf geistlichen wie auf naturrechtlichen Gründen und hängt mit einem gegebenen, nicht erst vom Individuum zu erörternden System sozialer Funktionen zusammen. In diesem System findet jeder den seinem Stand

gemäßen Nahrungsschutz, bei dem er sich in Gottvertrauen und Geduld zu bescheiden hat.

Dogmatisch ist Luther über seine bisherigen Positionen lediglich in der Abendmahlslehre hinausgegangen. Hier hat ihn der Kampf mit Karlstadt und dann später mit Zwingli, der ihm mit Karlstadt immer identisch blieb, zur schroffen Betonung der wahren Gegenwart von Leib und Blut des verklärten Christus in den Elementen zum Genuß Frommer und Unfrommer veranlaßt. Der Mystiker hing an dem Ineinander des Göttlichen und Menschlichen, und so erhielt er seiner Kirche das katholische Dogma ohne seine Beziehung auf die Göttlichkeit des Priestertums und auf die Wiederholung des Opfers Christi durch den Priester. Es war eine besondere Vergewisserung, wenn das Wort der Sündenvergebung in dem gegenwärtigen Logos Gottes selbst leiblich zu genießen gegeben wurde. Mit der Erneuerung scholastischer Spekulationen, die die hierzu erforderliche Allgegenwart des Leibes Christi bewiesen, vererbte er seiner Kirche auch scholastischen Geist und scholastische Technik, mit der Entladung seines grimmigen Zorns gegen Zwingli die Begeisterung für ein lutherisches Sonderdogma und die stereotypen stilistischen Formeln des Hasses gegen die Sakramentierer.

Luthers Abendmahlslehre.

Luther starb gerade, bevor es zur endlichen Ausführung der Reichsacht gegen ihn und die seine Lehre beschützenden Fürsten und Stadt-Regimente kam. Seine Kirchen wurden von neuem in interimistische Zustände gestürzt, aber sie waren bereits zu stark, um völlig erdrückt zu werden. Auch half ihnen die Eifersucht der ständischen Libertät gegen den drohenden kaiserlichen Absolutismus. Luther hatte ihnen eine, wenn auch prinziplose und sehr provisorische, aber doch zähe Organisation, vor allem einen festen und unbesieghchen Geist hinterlassen. Er hatte ihnen aber auch eine Theologie hinterlassen, die zwar völlig gelegentlich und unsystematisch war, die aber doch einen starken und einheitlichen Gesamtcharakter trug und die nun bei der endgültigen Ausgestaltung und Befestigung seiner Hinterlassenschaft sehr natürlich zu immer stärkerer Geltung kam. Sie wurde immer mehr das leidenschaftliche Schibboleth einer Partei des allein wahren und echten Christentums. Von hier aus reorganisierte sich das Luthertum aus den Wirren des Interims. Sein Einheitsband und seine Kraft wurde eine immer strenger gefaßte, rein lutherische Theologie.

Das Luthertum beim Tode Luthers.

Luther selbst hat eine eigentliche Theologie nicht besessen, sondern nur die Elemente einer solchen. Der Grund davon liegt nicht bloß in dem praktisch bedingten gelegentlichen Charakter seiner Schriftstellerei — sie ging trotzdem immer aus ernster einheitlicher Denkarbeit hervor —; auch nicht in der Abneigung des religiösen Genius gegen jeden begrifflichen Doktrinarismus — Luther hat begrifflich gedacht und hat gelegentlich den Doktrinarismus durchaus nicht verabscheut. Er liegt in dem Ausgangspunkt seines Denkens, das bei der Analyse des subjektiven religiösen

Luthers Theologie.

Bewußtseins psychologisierend einsetzt, hier dann den ganzen kirchlichen Supranaturalismus, abgesehen von der Sakramentsmagie und der Priestertheokratie, als einen innerlich geistlichen wiederherstellt und so beständig zwischen psychologisch-subjektivierenden Analysen und supranaturalistisch-objektivierenden Offenbarungssätzen hin und her geht. So entsteht ein sehr buntes Gemenge von Aussagen, das aber doch ein einheitliches Gepräge trägt. Die Welt zerfällt seit dem unseligen Sündenfall in zwei große Teile, in die Welt außer Christo und in die Welt in Christo. Die erste ist die Welt des Teufels und der Erbsünde, der Verderbnis und der Höllenstrafen, der Versehungsqualen und Gotteszweifel, des Gesetzeszwanges und der Lohnungerechtigkeit, des Zorns und der Verdammnis, der Äußerlichkeit und des Werkwahnes, des kreatürlichen Hochmutes und der glaubenslosen Verzweiflung. In ihr ist der Mensch ein Werkzeug des Teufels, und selbst die hier noch übrige, im natürlichen Sittengesetz sich äußernde Vernunft muß sich diesen Verhältnissen durch Recht und Zwang anpassen und vermag kaum die Einschränkung der größten und äußerlichsten Sünden. Die zweite ist die Welt des Gottessohnes und der Gnade, des Heils und der Seligkeit, des Gottvertrauens und der Freudigkeit, der Selbstverneinung und Neuschöpfung, der Bußschmerzen und des Sündentrostes, der Gotteskraft und des Geistbesitzes, des absoluten Bekehrungswunders und der Vereinigung mit Christo, wo der Mensch alle Verdienste und Gnadengüter Christi empfängt und Christus alle Strafe und Sünde des Menschen auf sich nimmt. Darin wurzelt schließlich auch innerlich die Behauptung des kirchlichen Trinitätsdogmas: nur das Wunder der Menschwerdung Gottes selbst kann die verkehrte Welt wieder umkehren, insbesondere die alles beherrschende Betonung des Genugtuungs- und Strafleidens Christi, der die Gesetzes- und Zornwelt aufhebt und den Teufel besiegt; ein Tod fraß hier den andern und hat dadurch die Menschheit befreit. Dieses kosmische Grundwunder wird aber zur Erlösung des einzelnen nur durch das ganz innerliche und persönliche Bekehrungswunder. Das ganze Bekehrungswunder selbst vollzieht sich trotz aller unmittelbaren Gottgewirktheit überall nur durch die Vermittlung des Wortes und der Sakramente. In beiden wird die wahre Gotteserkenntnis zusammen mit der Botschaft von dieser großen Heilstat Gottes dem Glauben dargeboten. Daher ist die Erhaltung des Wortes, die Reinheit der Schriftlehre und der Trost der leiblichen Gegenwart Christi im Sakrament der eigentliche Kern der Kirche. Dabei tritt ihm aber der paulinisch-johanneische Christus so stark als Kern der Schrift hervor, daß die in menschliche Hülle sich kleidende Gottheit, ihre Gegenliebe und Vertrauen weckende menschliche Liebe, ihre ganze Verkleidung in psychologisch wirksame, geschichtliche Personwirklichkeit ein Zentrum seiner Theologie wird neben dem Mysterium des Genugtuungstodes. Die Zahl der so Bekehrten wird nicht groß sein; freilich ringt hier die allgemeine Menschenliebe, die die Bekehrung als eine für alle wenigstens mögliche und von Gott gewollte ansieht und sie auch allen zuwenden will, mit den Ent-

täuschungen der Erfahrung und den Konsequenzen der nie aufgegebenen Prädestinationslehre. Nur schwer ergibt sich Luther in die Kleinheit der Christenschar. Calvins Härte, der diese Kleinheit aus dem Wesen Gottes folgerte, ist ihm fremd; ihm ist Gott der Gott der gnädigen Liebe und nicht der Gott der Offenbarung seiner Herrlichkeit und Allmacht. Die Christengemeinschaft oder die wahre Kirche erstreckt sich durch alle Welt und ist überall da, wo Wort und Sakrament rein zur Wirkung kommt. Die Kirche ist eine objektive Heilsanstalt, aber nur sichtbar in Wort und Sakrament. Sein mystischer Individualismus ist überall nur an der Rettung der Einzelnen durch die Kirche oder das Wort interessiert, und sein Pessimismus erlaubt ihm nicht, irgendwo eine reine und große Kirche zu erwarten. Auch im eigenen Lande muß es genügen, die Obrigkeit zur Pflege des reinen Wortes zu veranlassen und alles übrige Gott zu überlassen. Die Bekehrten selber sollen, in der Welt wie Küchlein unter Christi Fittichen sitzend, der Welt gebrauchen als des von Gott verordneten Ortes und Berufes, aber nirgends ihr Herz an sie hängen. Sie sollen den alten Adam ersäufen in täglicher Reue und Buße, in rechter biederer Pflichterfüllung ihren Platz ausfüllend, und die Welt heiligen, soweit sie es leiden will, im übrigen aber Gott für das Weltregiment sorgen lassen und als echte Christen stets zur Bewährung ihres Glaubens im Martyrium bereit sein. Denn der Zwiespalt zwischen der Teufelswelt und der Gotteswelt hört auch nach der Bekehrung im irdischen Leben nicht auf. Sie dürfen sich dabei stets dessen getrösten, daß durch die Gnade ihnen die Hölle verschlossen und die selige Heimat im Himmel offen ist. Um das Fegefeuer aber, das ihnen bisher so viel Sorge machte, brauchen sie sich nicht zu kümmern, das ist ein Wahn. Gott macht immer ganze Arbeit; entweder verdammt er völlig oder beseligt er völlig; er rechnet nicht und macht keine Kompromisse.

Es ist kein Wunder, daß bei weniger groß angelegten und weniger phantasievollen Menschen unter der Nötigung zur Bildung fester kirchlicher Lehre daraus die Theologie der lutherischen Dogmatik wurde.

III. Zwingli (1484—1531). Die zweite religiöse Bewegung, die es zur Bildung einer religiösen Gemeinschaft von beträchtlichem, wenn auch hinter dem Luthertum sehr zurückbleibendem Umfang brachte, ist die Reformation Zwinglis. Sie ist die aus den Verhältnissen der Schweiz herausgewachsene Reformation, eine Verdichtung allgemeiner Schweizer Gravamina und humanistischer Kritik zur Reform, von dem Ausbruch der Lutherischen Bewegung in Gang gebracht und durch die gleichen internationalen politischen Verhältnisse begünstigt wie die Reformation im Reich. Trotzdem ist ihre Besonderheit keineswegs bloß begründet in der Sonderart der Schweiz, in ihrem Republikanismus, ihrem Kampf gegen die zerrüttenden Soldbündnisse, ihrer Freiheit von Rücksicht auf Reich und Reichsacht, ihrer traditionellen Beteiligung der demokratischen Vertretungen an der Kirchenhoheit. Vielmehr erhält sie ihr charakteristisches Gepräge durch die reli-

Sonderart der
Schweizer
Reformation.

giöse und ethische Individualität Zwinglis, die neben derjenigen Luthers durchaus selbständig und durch eigene Vorzüge ausgezeichnet ist. Die in neue Bewegung geratene christliche Idee äußert sich in dem fruchtbaren Zeitalter in einem großen Reichtum sehr verschiedener Gestaltungen. Neben der moralischen Laientheologie des Erasmus und der unmittelbar gefühlsmäßigen paulinischen Gnadentheologie Luthers steht die exegetisch-historisch begründete, intellektuell-systematisch durchgedachte und in einer praktischen politisch-sozialen Schöpfung betätigte Schrifttheologie Zwinglis.

Zwinglis
Charakter.

Zwingli ist wie Luther ein Bauernsohn und hat von seiner Herkunft die natürliche Frische und Aufrichtigkeit; aber die bauerlichen Elemente sind doch fast ausgetilgt durch eine planmäßige, mit früher Jugend einsetzende humanistische Erziehung. Als Kind leidlich wohlhabender Eltern und geleitet von wohlwollenden und gebildeten Verwandten hat er in Basel, Bern, Wien und dann wieder Basel studiert, überall ein fröhlicher Zögling humanistischer Studien. Den Trübsinn des Lebens lernte er nicht kennen wie Luther, und von melancholischen Anwandlungen war er stets frei. Dagegen hat er den Sinn für umsichtiges und planmäßiges Studium, für sorgfältige Begründung, radikale Durchdenkung der Prinzipien, sichere Bedächtigkeit des Vorgehens und freudige Tatkraft des Entschlusses. Er hat stets besser lateinisch als deutsch geschrieben, und sein Stil ist, ohne Luthers Originalität und Vollkraft, wohl humanistisch geschmückt und gelegentlich von größter Energie, aber im ganzen farblos und zu philologischer Pedanterie geneigt, weniger grob als Luther, aber reicher an Satire und stechendem Witz, rhetorisch wirksam, aber ohne Humor und Phantasie. So ist denn auch die eigentliche religiöse Grundanlage seiner Natur bei allem gewissenhaften Ernst und trotz der stets sich steigernden Wärme nicht entfernt von der vulkanischen Gewalt Lutherischen Empfindens. Luthers Anfänge schöpften aus der deutschen Mystik, und er behielt aus ihr dauernd den formellen Gegensatz aller christlichen oder spiritualen Moral gegen die weltliche oder legale bei, auch wenn er die weltflüchtige Askese beseitigte. Zwinglis Anfänge schöpften aus dem Humanismus und dem Schweizer Patriotismus, und er hatte dadurch von Hause aus die Richtung auf die Identität gesunder weltlicher Ordnung mit dem geistlichen Leben, auf die Konvergenz von Natur und Geist. Zwingli hat nie an das Kloster gedacht, hat die Theologie zunächst nur nebenbei studiert, das geistliche Amt nur übernommen, weil die verwandtschaftlich beeinflusste Gemeinde von Glarus gegen alles Erwarten den blutungen Magister berief, und mit dieser Stelle die Leitung einer humanistischen Schule verbunden war. Von Anfang an religiös bewegt, hat er doch in die Religion sich immer mehr pflichtmäßig hineinstudiert und erst später, von der Gewissenspflicht erfaßt, sein ganzes Leben in ihren Dienst gestellt, dann freilich ohne Rest und ohne Furcht. Immer aber ging bei ihm das religiöse Gefühl durch das Medium pflichtmäßiger Anerkennung der Schriftwahrheit und verstandesmäßiger Aufhellung seines verpflichtenden Gehaltes

hindurch. Diese Anlage und dieser Entwicklungsgang hatte zur Folge, daß bei ihm sich alles in Ruhe, Harmonie und Klarheit durchbildete, daß er bei seinem Hervortreten schon eine sorgsam erwogene, klare und kritisch befestigte Gedankenwelt in sich trug, und daß er dann seine konsequente Tatkraft ohnegleichen daran setzte, das mißbräuchliche Alte durch ein konsequentes und einheitliches Neues zu ersetzen. Die Katastrophen, das Gedrängtwerden durch die Verhältnisse, die stets von Fall zu Fall nur das Notwendigste reformierende Art Luthers, auch all die starken Stimmungsschwankungen und Unfertigkeiten Luthers fehlen in seinem Wirken. Dabei aber ist sein Radikalismus doch nur ein Radikalismus des Pflichtbewußtseins und der Verstandesklarheit. Sein Temperament selbst ist konservativ im höchsten Grade. Theologisch hält er wie selbstverständlich an dem nicänisch-chalcedonensischen Dogma, an dem mittelalterlichen Weltbild, an der Inspiriertheit der Schrift fest; auch der kirchliche Supranaturalismus, dem die Bibel und die von ihr bezeugte Geschichte ein absolutes Wunder ist, steht ihm völlig unerschüttert. Politisch und ethisch drängt er — und zwar schon vor den Konflikten mit den Täufern — auf Anerkennung des Staates und der staatlichen Ordnung, des geltenden Rechtes und Besitzes, und sein Hauptziel ist von Anfang an eine moralisch-religiöse Wiedergeburt der Eidgenossenschaft und Zürichs zu den echten vaterländisch-christlichen Tugenden eines geordneten Gemeinwesens. Er ist weder ein Rationalist, das Endgeheimnis seiner Theologie ist die absolut irrationale doppelte Prädestination und die Freiheit Gottes von jedem Gesetz, noch ein Radikaler, das Ziel seines Lebens ist die christliche Ordnung eines in bestimmter Rechtsgestalt einmal gegebenen Gemeinwesens. Es liegt nur auf allem ein Hauch pflichtmäßiger Strenge und verstandesmäßiger Klarheit.

Und in beidem regt sich die starke Selbständigkeit einer großen Persönlichkeit. Seine religiöse Grundposition ist nicht das Ergebnis eines schweren explosiven Kampfes, sondern beharrlicher Arbeit und Selbsterziehung. Von seinem Lehrer Wyttenbach auf die alleinige Heilsbedeutung Christi hingewiesen, hat er den Ausschluß kirchlicher Vermittlung stets als selbstverständlich betrachtet, und kein Kampf trotzigem Temperamentes hat ihn gegen das Gesetz empört. Von Erasmus ließ er sich in die alleinige Geltung der Schrift einführen, ohne daß er eine gewaltsame Befreiung von den kirchlichen Autoritäten nötig gehabt hätte. Von Luther ließ er sich das Verständnis für den Gegensatz von Gesetz und Gnade und damit für den Paulinismus öffnen, ohne daß ihm Tröstung des Sündenschmerzes und Freiheit von Gesetzeszwang das ganze Geheimnis der Religion wurde. Vielmehr selbständig in die Schrift sich hineinlebend empfand er immer mehr die alle kreatürliche Mitwirkung ausschließende Alleinwirksamkeit Gottes, die den Glauben an die Schrift selbst erst wirkt und durch ihn die Gewißheit der Gnade und die Gemeinschaft mit Gott verleiht, als den Kern des Christentums. Nur die alle kreatürlich-menschliche Vermittlung ausschließende Gotteswirkung gibt völlige Heilsgewißheit. So wird die

Religiöse
Grundposition
Zwinglis.

Prädestination der Mittelpunkt seiner Lehre. Damit tritt die Bekehrung, deren Analyse Luther beherrschte, zurück, und die Moral wird nicht zum Anhang, sondern zum Ziel der Heilsgewißheit. Die Prädestination läßt für Zwingli alles als einheitlichen Vorgang erscheinen, während für Luther das rein Göttliche oder die Rechtfertigung gegen das mit menschlicher Aktivität Gemischte eifersüchtig isoliert werden muß. Buße, Rechtfertigung und Heiligung sind ein und derselbe einheitliche Vorgang, dessen rein göttliche Bewirktheit eben gerade die Heilsgewißheit gewährt. Das schwere Problem des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium, in das Luther sich verbohrt hatte und aus dem heraus er nur mühsam und inkonsequent den Weg zu seiner geduldig leidenden Berufsethik fand, besteht für Zwingli in dieser Weise nicht. In der von der Gnade bewirkten Sündenerkenntnis wird der Glaube geboren als Hingabe an den lebendig tätigen Gott und an sein geistlich-evangelisch und gesinnungsmäßig, nicht zwangsmäßig verstandenes Gesetz. Paulus zeigt sich ihm vor allem von der Seite der Prädestinationslehre; und die Prädestination zum Glauben war ihm daher zugleich die Prädestination zur Erfüllung des geistigen Gesetzes, zur Auswirkung der im Glauben gesetzten Gottheitigkeit. Und von da aus hat schließlich sein Glaube ihn zu dem letzten Schritt geführt, zur Erkenntnis auch der Sünde als von Gott gewirkt und gewollt, um in ihrer Bestrafung die furchtbare Gerechtigkeit Gottes zu illustrieren. Eben deshalb steht er auch dem Augustinismus viel ferner als Luther. Augustins Determinismus strenger behauptend als Luther, mäßigt er doch seinen Dualismus; Luthers grotesker Teufelsglaube ist Zwingli fremd. Er ist allerdings strenger Supranaturalist, aber sein Supranaturalismus ist nicht exklusiv; er erkennt die Erleuchtung und Prädestination der großen, vom Humanismus so geliebten Heiden an und kann ihre Gedanken verweben mit den christlichen. Er verdammt alles außer Christo zur Erbsünde, aber um deswillen nicht alle zur Hölle. Denn die Erbsünde ist nicht wirkliche Schuld, wirkliches Mitsündigen mit Adam, sondern eine Unglücksfolge der Sünde Adams, die nun jeden ohne eigene Schuld in das allgemeine Schicksal zieht, die aber ebendeshalb durch die Gnade der Erwählung, Erleuchtung und Glaubenspflanzung bei Christen und Nichtchristen aufgehoben werden kann. Die Gnade ist ihm der Mittelpunkt wie für Luther, aber sie ist ihm etwas anderes. Die Gnade und das Bekehrungswunder erscheinen ihm nicht so sehr als eine absolute Aufhebung einer ebenso absoluten Weltverkehrung, sondern als Ausfluß der ordnungsmäßig überhaupt das geistliche Leben nur durch ein Wunder setzenden Macht Gottes. Die Gnade ist die Auswirkung der göttlichen Allkraft, geoffenbart in der Heilsoffenbarung beider Testamente und insbesondere in der historisch-exegetisch festzustellenden Lehre des Gottmenschen, daher im gewöhnlichen Heilsweg gebunden an die Vermittlung durch die Schrift und immer deutlich umgesetzt in die klare Erkenntnis von der den Glauben an die Schrift wirkenden und dadurch das neue Leben pflanzen-

den Gottesmacht. Gott ist absolute Tätigkeit, und der tätige Gott ist tätig auch im Menschen, und an seiner eigenen Tätigkeit erkennt der Mensch die Erwählung. Damit sind für Zwingli Spekulationen über den Gottesbegriff, über die Allursächlichkeit Gottes und die Bewirkung aller Gotteserkenntnis nur durch Gott selbst, über Vorsehung und Weltplan, eröffnet, in die seine jugendliche Begeisterung für den christianisierten Stoizismus und Platonismus der Renaissance einmünden konnte. Persönlichkeit Gottes, Schöpfung, Trinität, Menschwerdung verstehen sich für seinen Offenbarungsglauben von selbst, aber er stellt diesen Glauben doch ein in die allgemeine Lehre des Panentheismus, in der christliche und vorchristliche Theologen, Paulus und Moses, aber auch Seneca, Cicero und Platon übereinstimmen; alles geschieht durch Gott und Gott ist die einzige wirkliche Realität; zu dieser Erkenntnis führt Gott selbst den Menschen durch die Zertrümmerung der Selbstgerechtigkeit in der Sünde und durch die Erweckung des Erlösungsglaubens an Christus hindurch. Über Zwingli liegt ein Hauch des Panentheismus der Renaissance, der freilich immer wieder vergeht vor den Lehren der Beharrung des Bösen, der ewigen Verdammnis, der doppelten Prädestination und der Genugtuung Christi. Bei diesen Lehren schlägt Zwinglis Lehre von der Güte der allwirkenden Substanz um in den harten Voluntarismus, der dann die Seele von Calvins theologischem Denken wurde. Aber ein derartiger Widerspruch fiel dem an solche Voraussetzungen gewöhnten Denken jener Zeit nicht auf, und auch der allgemeine Determinismus sollte ja nur die Kraft und Selbstgewißheit des von der Sünde und dem Bösen sich abhebenden Guten bewirken.

Es ist eine völlig prädestinationische und ebendeswegen eine durch Zwinglis Ethik. und durch ethische Religiosität. Die Ethik wird hier positiv und weltgestaltend; da auch die Verhältnisse der sündigen Welt von Gott geordnet sind, darf und soll der Christ sich ihrer zur Aufrichtung des christlichen Gemeinwesens bedienen. Der im Sündenleib und der sündigen Welt stehende Mensch soll daher in den durch die Welt gewährten Formen des Rechts, der Ordnung, des Staates das geistliche Leben ausüben, in die von der Lex naturae ausgehenden Lebensformen den christlichen Geist der Liebe und der freien Selbstdisziplin hineintragen, den Staat und das bürgerliche Leben vergeistigen durch die christliche Geistesgesinnung und umgekehrt das geistliche Wesen der religiösen Gemeinschaft befestigen durch bürgerliche Rechtsordnung, obrigkeitliche Sittenmandate und staatliche Kirchenfürsorge. Dafür, daß beides harmoniert ohne Übergriffe des einen in das andere, sorgt die göttliche Weltordnung, in der Sünde, Lex naturae und geistliche Erneuerung alle zusammen begründet sind. In der erbsündigen Welt darf Rechtszwang und Gewalt, Krieg und Politik in den Dienst des Evangeliums gestellt werden, darf die Kirche und das christliche Leben eingehen in die Nöte und Händel des sündigen leiblichen Daseins. Eine Gottes Gesetz entsprechende christliche Gesellschaft ist das Ziel, und

für diese ist Krieg und Politik geboten, wenn es der Schutz des Evangeliums verlangt, ist geistlich-biblische Einwirkung auf die Obrigkeit und schließlich Gehorsamsverweigerung gegen die Obrigkeit gefordert, wenn die Obrigkeit den Weg des göttlichen Gesetzes verläßt. Den Optimismus, daß beide sich immer finden werden und müssen in reiner freier Übereinstimmung, hat Zwingli nie verloren; er hat freilich beide auch von Hause aus nie so schroff getrennt wie Luther, dem ebendeshalb auch die Wiedervereinigung größere Mühe machte und der in Wahrheit über ein Leiden und Dulden der irdischen Ordnungen nie hinausgekommen ist. Luther sah eben auch alles vom Standpunkt der Weltzerstörung durch Adams Sünde und von der Voraussetzung einer völligen Scheidung des Geistlichen und Irdischen aus, die er psychologisch stets in dem Seelenkampf der Buße vorfand. Statt dessen sah Zwingli auch die Sünde in Gottes Weltplan begründet und sah er die Einheit aller Dinge in dem göttlichen Weltplan. Zwinglis Religion sah die Dinge von Gott aus an, die Luthers vom Menschen aus. Luther bleibt absichtlich im Dualismus der sündigen und geistlichen Welt stecken. Zwingli will kraft der Einheit des göttlichen Vorsehungs- und Weltplanes zur Lebenseinheit des verchristlichten Weltlebens.

Zwinglis
Sakramentsidee.

Ebendeshalb zog aber auch Zwingli eine zweite wichtige Folgerung aus seinem Gnadenbegriff, die völlige und restlose Zerstörung der katholischen Sakramentsidee, zu der Luther trotz prinzipieller Überwindung sich tatsächlich nicht verstehen konnte. Wirkt die Gnade rein geistig und persönlich, so sind die Sakramente im Sinne des Katholizismus Materialisierungen der Religion. Sie sind für Zwingli der Urkeim des katholischen Kirchentums, aus dem alle Bindung der Religion an sinnliche Mittel und dadurch an Priester und Päpste und an die äußerliche Gewaltherrschaft der Kirche immer wieder hervorgehen muß. Hier argumentiert Zwingli mit aller Energie historisch-kritisch und rationalistisch. Die Sakramente sind ihm auch in dem auf Christus zurückzuführenden Bestandteil symbolische Zeremonien, die als Taufe das Kind der christlichen Gemeinde verpflichten und als Herrenmahl die christliche Gemeinschaft vor Gott bezeugen, die aber an Heilskräften nichts anderes enthalten als die biblische Verkündigung von der freien Gottesgnade überhaupt. Wie den Sakramenten erging es den Bildern und dem ganzen Kultus, sofern er als Vermittlung geistlicher Kräfte anders als durch das bloße Schriftwort wirken wollte. Hier hat Zwingli den Katholizismus viel tiefer getroffen und radikaler aufgelöst als Luther und auch neben der Autorität Luthers, selbst um den Preis der Entzweiung und Schwächung der Reformpartei, sich behauptet. Er durfte hier nichts preisgeben; denn das Pathos seiner Sakramentslehre war nicht der Rationalismus, sondern die religiöse Idee von dem geistigen und persönlichen Charakter der Gnade. Beruhte diese allein auf der Heilsgewißheit der Prädestination, dann gab es nur innere Vergewisserung und keine sakramentalen Ver-

mittellungen. Dieser Idee hat er sogar seine christliche Politik, die zum Schutz des Evangeliums alle Reformer einigen sollte, geopfert.

Von dieser starken Individualität ist denn auch der Gang der religiösen Reform in der Schweiz charakteristisch bedingt. Zehn Jahre lang wirkte Zwingli in Glarus. Es war die Zeit seiner Studien und Vorbereitung, wo er sich als humanistischer Lehrer und Gelehrter seinen Ruhm erwarb, seinen Freundeskreis sammelte und seine religiösen Ideen an der Hand des Erasmus durchbildete, schon hier durch die Aufnahme des Panentheismus von dem Moralismus des Erasmus sich scheidend, aber dessen Programm der schonenden Umbildung von innen heraus ohne Kampf gegen das Sakralwesen noch teilend. Seine jetzt schon vorhandene Kampfesstimmung beschränkt sich auf den moralisch-patriotischen Kampf gegen das Reislafen, die Solddbündnisse und das alles Staatsleben parteiisch vergiftende Pensionswesen. Dieser Kampf vertrieb ihn von Glarus nach Einsiedeln, aber auch in diesem Zentrum des katholischen Kultus hielt er noch an dem erasmischen Programm der bloßen Beeinflussung durch Predigt und Erziehung fest. Seine gelehrten und patriotischen Verdienste verschafften ihm dann eine Berufung an das Großmünster in Zürich. Hier predigt er die Evangelien und dann die paulinischen Briefe durch und entwickelt seine Pfarrtätigkeit zu tiefgreifendem Einfluß, aber noch immer schont er das Sakralwesen. Da ergreift ihn seit der Leipziger Disputation der Sturm der Lutherischen Bewegung und macht ihm die Pflicht des Bruches mit der Papstkirche oder vielmehr der offenen Reformforderung auch für das Sakralwesen klar. Von nun ab tritt er Schritt für Schritt, langsam, aber sicher mit seinem wohldurchdachten kritischen Programm hervor und erhebt sich lediglich durch den gewaltigen Eindruck seiner pfarramtlichen Tätigkeit zum geistigen Leiter Zürichs. Zunächst freilich immer noch langsam genug. Das erste ist ein politischer Sieg über die Parteigänger des Pensionswesens. Kraft der dadurch errungenen Stellung rückt er mit seinem religiösen Reformprogramm heraus. Sorgfältig die Bürgerschaft durch Predigt und Belehrung vorbereitend, sich einen starken Anhang schaffend und vor jeder gewalttätigen und voreiligen Reform warnend, gewinnt er den Rat für das Prinzip rein biblischer Religion. Da setzte er dann ein mit der Methode der Religionsgespräche. Ordnungsgemäß sollten in ihnen die bischöflichen Gegner überwunden werden und dann dem Ergebnis gemäß vom Rat verfügt werden. Das erste Religionsgespräch hatte die Abstellung der Fastenpflicht und des Zölibates zum Ergebnis, ein zweites die Abstellung der Messe, der Klöster und der Bilder, und eine Kirchenvisitation auf Grund einer Zwinglischen Normschrift, der „christlichen Einleitung“. Alle Geistlichen werden in biblischen Unterricht genommen und dieser Unterricht auch auf die Laien ausgedehnt. Armenordnung, Ehegesetzgebung, Sittenmandate, Erleichterungen der Bauernlasten, Schul- und Universitätseinrichtungen folgen. Das Kirchengut wird für die neuorganisierte Pfarrerkirche und die Schulen verwendet. Alles

Gang der Reform
in Zürich.

geschieht vom Rat unter Einwirkung Zwinglis, und Zürich wird eine ernste, moralisch gründlich durchregierte Stadt. Die Kirche wird Zwinglis klarem Kirchenbegriff ganz von selbst zur Gemeindekirche, in der jeder Sprengel von einem schriftkundigen Geistlichen als dem ordnungsmäßigen Verwalter des Wortes pastoriert wird. Das Verhältnis zur weltlichen Gewalt ordnet sich nach Zwinglis Grundsätzen ebenfalls leicht, indem dieselbe Gemeinde ja die politische und die kirchliche Gemeinde ist: die durch die politische Ordnung gegebene Gemeindevertretung hat infolgedessen die Pflicht zu christlichem Regiment wie zur Unterhaltung und zum Schutz der Kirche. Was Luther als einen Notbau schließlich einrichtete, hat Zwingli von Hause aus als im Prinzip der Sache gelegen betrachtet und daher mit voller und freudiger Konsequenz durchgeführt. Zwar ist Zwingli wie Luther überzeugt, daß die geistliche Sphäre eine Sphäre reiner Freiheit und Gesinnung ist, daß die Kirche nur wirken soll durch Wort und Predigt und daß die weltliche Zwangssphäre weit unter der der evangelischen Freiheit liegt. Aber er zweifelt nicht an der inneren Zusammengehörigkeit des Weltlichen und Geistlichen, des Leiblichen und Religiösen, und ist gewiß, daß das Wort die Gemeinden erobern muß. Dann aber ist ihm auch selbstverständlich, daß die kirchliche Gemeinde als zugleich politische ihre Ordnung und ihr Regiment in den Dienst der Bibel aus freien Stücken stellt und daß in allen Fällen der Unklarheit die Bibel die Richtschnur des Zusammenwirkens angeben werde. Luthers tiefe Scheidung zwischen der Rechts- und Zwangssphäre und der religiösen Freiheitssphäre ist moderner empfunden als Zwinglis zuversichtliche Zusammenfassung beider, andererseits aber wieder ist Zwinglis Eingehen auf die irdischen Verhältnisse und ihre Hinnahme als normaler, die religiöse Idee zum Kompromiß nötigender Lebensbedingungen moderner gedacht als Luthers leidende Fügung in die Folgen der Sünde Adams. Freilich hat auch Zwingli bei der von selbst funktionierenden Einheit des Geistlichen und Weltlichen nicht stehen bleiben können. Seine radikalen, dem Anabaptismus verfallenden Anhänger und später grimmigen Gegner hat er entschlossen mit aller Zwangsgewalt des Staates bekämpft und vernichtet, nachdem Predigt und Religionsgespräch versagt hatten. Es ist eben eine religiöse Normidee tatsächlich ohne Zwangsgewalt nicht durchzusetzen, und, was Luther völlig prinzipwidrig tun mußte, das hat Zwingli aus seiner Idee des christlichen Staates konsequent abzuleiten vermocht.

Eidgenössische
und internatio-
nale Religions-
politik Zwinglis.

Dann aber galt es die Züricher Reform über die Eidgenossenschaft weiter auszubreiten. Auch hier sollte zunächst das Wort alles allein wirken, Religionsgespräche sollten die altgläubige Partei zum Anschluß oder die Regierungen gegen sie zur Aktion veranlassen. Zwinglis Freunde und Schüler wirkten in diesem Sinne an verschiedenen Orten. Als aber trotz der Gewinnung Berns diese Methode an der beim alten Glauben verharrenden und von auswärts steif gemachten Majorität der Tagsatzung versagte, da griff Zwingli hier noch entschiedener als in der inneren

Politik neben der des Wortes zu der Waffe des Schwertes. Eine militärisch politische Zwangsausbreitung der Reform über die ganze Eidgenossenschaft machte ihm keine Bedenken, im Gegenteil sie entsprach seiner Idee von der Pflicht, die erkannte Wahrheit zu verteidigen, die ja in der Eidgenossenschaft nur durch Ausbreitung bei sämtlichen Kantonen zu behaupten und verloren war, wenn Zürich allein blieb. Luthers Lehre vom bloß passiven Widerstand, von der er zuletzt doch, wenigstens bezüglich der Reichsfürsten gegenüber dem Kaiser, abgehen mußte, hat für Zwinglis religiöses Gefühl nie existiert. Dieses forderte den fröhlichen Einsatz aller Kräfte und Mittel, auch der weltlichen des Schwertes und der Diplomatie, für eine Sache, die in der Welt nach Gottes Ordnung ohne weltliche Mittel nun einmal nicht behauptet werden konnte. Bei alledem ist seine Stellung in der Sache rein defensiv gedacht und empfunden, und wenn sich damit Wünsche des Züricher Patrioten verbanden, die die Stellung Zürichs vergrößern sollten, so mochte er auch das mit solchen defensiven Gründen rechtfertigen. Auch winkte für den eidgenössischen Patrioten bei solcher Defensive das Ziel einer politisch enger vereinigten, moralisch gereinigten und religiös verbundenen Eidgenossenschaft. Die Behauptung des Evangeliums in Zürich und Bern und die weitere Ausbreitung mittels gewaltsamer Verpflichtung der Eidgenossenschaft zur Reform konnte nur zum Segen der ganzen Eidgenossenschaft ausschlagen. Aber der Plan scheiterte, und es traten die naturgemäßen Konsequenzen jeder religiösen Politik ein: die patriotischen und rein politischen Interessen mußten hinter dem religiösen Ziel zurücktreten. Zwingli wandte sich von der Eidgenossenschaft ab und mußte mit schwerem Herzen im Gegensatze gegen sie eine internationale Koalition zum Schutz der Züricher Reform und zum Schaden der Eidgenossenschaft zu schaffen versuchen. Er wollte bewußt und planmäßig in der Konsequenz seines Prinzips tun, was die Schmalkaldener aus religiösen Skrupeln und politischer Erbärmlichkeit später versäumten und dann durch den Verrat Moritzens sich schenken lassen mußten. Seine von vornherein nicht aussichtsreichen großen Pläne scheiterten, seine religiöse Politik unterlag in Zürich selbst seinen wieder erstarkenden Gegnern, und er fiel als Feldprediger in dem kleinen Kriege Zürichs gegen die Urkantone, der das ungewollte Ergebnis all der großen weltbewegenden Pläne wurde. Zürich und das Evangelium verloren wichtige Gebiete; aber, wenn die Wirkung weit weniger zerschmetternd war als die Schlacht bei Mühlberg, so ist das doch Zwinglis vorbauender christlicher Politik zu danken.

Damit verlor freilich die Züricher Reform die Verbindung mit den oberdeutschen Städten, die an die Einflußsphäre des Schmalkaldischen Bundes übergingen, und in der Schweiz kam die Reform zum Stillstand, bis ihr mit Calvin wieder neue Kräfte und Gedanken zuteil wurden. Aber in Zwinglis Werk, das der rastlose Arbeiter neben all diesem

politischen Wirken zugleich in großen Schriften und in umfangreichster Korrespondenz niedergelegt hatte, verblieb ein religiös-ethisches Gedankenkapital von hoher selbständiger Bedeutung.

Probleme des
Verhältnisses
von Schrift und
Geist.

IV. Die Täufer und Spiritualisten. Die Persönlichkeits- und Geistesreligion der Reformatoren hat die sakramentale und hierokratische Kirche zerbrochen. Die Reformatoren behalten als Autorität und organisierende Kraft die Schrift übrig, vor die sie jeden Christen ohne priesterliche Vermittlung und Leitung stellen. Ihr Problem wurde daher, die Bindung des Geistes und der Gnade an die Schriftvermittlung festzustellen und eben damit zugleich eine einheitliche Schriftauslegung zu normieren. In der Lösung dieser Lebensfrage wurzeln die charakteristischen neuen Hauptdogmen der Reform über die Bekehrung durch die Schrift, über die Erbauung der Kirche auf die Schrift, und die Aufstellungen von Leitfäden für die richtige Schriftauslegung. Exegetisch-wissenschaftliche Schriftkenntnis und dogmatisches Verständnis der reformatorischen Grundlehre für die Prediger, zugleich die neue Ausbildung des alten Grundgedankens von der Einheit politisch-sozialen und kirchlichen Lebens auf dieser Grundlage: das waren daher ihre Hauptforderungen. An Stelle der Obergewalt der sakramentalen Hierarchie trat die gemeinsame Herrschaft von Schrifttheologen und biblisch-belehrter Obrigkeit über die Gläubigen. Aber damit sind doch nur Folgerungen unterdrückt und beseitigt, die bei der Eröffnung einer neuen lebendigen, auf das innere Erleben sich berufenden Religionsbewegung und bei der Geltendmachung der Schrift und des von ihr repräsentierten, staatsfreien und enthusiastischen Urchristentums unausbleiblich waren. Diese Folgerungen sind vierfach: erstlich die Lösung der religiösen Erleuchtung von der ausschließlichen Bindung an die Schrift und die Entbindung einer neuen persönlichen religiösen Produktivität, die sich im Empfang gegenwärtiger religiöser Erleuchtung und Offenbarung äußern mußte und auf das urchristliche enthusiastische Prophetentum berufen konnte; zweitens die Erfassung des Kriteriums für die Schriftauslegung in der inneren Erleuchtung und Versiegelung, die sich aus der Betonung der Innerlichkeit und Erfahrung und aus der Lobpreisung des einfältigen, jedem Laien verständlichen Wesens der Schrift, ja aus der Popularisierung des Neuen Testaments selber, notwendig ergeben mußte; drittens der Radikalismus einer lediglich aus der Schrift schöpfenden Lebensordnung, die sich nicht nur auf die paar, mit dem Römerstaat ihren Kompromiß schließenden Paulusstellen, sondern auf den ganzen staatsindifferenten und weltfeindlichen, überweltlich-eschatologischen Geist des Urchristentums berief; und viertens die Ablehnung des weltlichen Staates als einer bloß irdisch-sündigen Ordnung und der angeblich im Staat sich offenbarenden Lex naturae, indem das Prinzip der Geistigkeit und Reinheit der Gemeinden den Gedanken der Volks- und Staatskirchen unmöglich machte und damit dann auch das Prinzip der Ergänzung der christlichen

Moral aus der staatlich-weltlich-philosophischen Lex naturae wegfiel. Die beiden ersten Konsequenzen wurden verstärkt durch die Reste des mystischen und sektiererischen religiösen Subjektivismus, der seit Jahrhunderten gegen die Äußerlichkeit der Kirche sich empört hatte, und durch die ganze Stimmung verinnerlichter, subjektivierter und neue Erleuchtung hoffender Religiosität, wie sie ein solches Revolutionszeitalter hervorbrachte, das alle seine Forderungen noch religiös zu färben und zu begründen gewohnt war. Die beiden letzten Konsequenzen wurden insbesondere genährt durch die alten Forderungen der Wikklyffie und der Bauernaufstände, die sich auf die biblische Lebensordnung der persönlichen Freiheit und der brüderlichen Liebe, auf die reine und echte, mit der Bibel identische Lex naturae beriefen, wie sie vor dem Sündenfall war und von der Bibel erneuert wurde, und die nur von weltförmigen Theologen, klugen Politikern und aristotelischen Philosophastern auf das Niveau der Anpassung an die erbsündige Welt herabgezogen worden war; die offizielle katholische und die reformatorische Theologie erkannten ja die Lex naturae nur an, wie sie Gott unter den Bedingungen der Erbsünde zu einem Gesetz des obrigkeitlichen Zwanges, des Privateigentums, des harten Rechtes und der lieblosen Weltklugheit hatte werden lassen, und nicht in der Reinheit des Urstandes, wo sie Freiheit und Liebe, Gütergemeinschaft und Friede bedeutet hatte und wie sie von der Bergpredigt für die Bekehrten und geistlich gewordenen Brüder erneuert ward. Hier schienen die neuen Pfaffen nicht besser als die alten und zugunsten der harten ungerechten Welt vor den eigentlichen Ideen des Urchristentums Halt zu machen. Aus jenen Konsequenzen und diesen die Atmosphäre erfüllenden Stimmungen, wie sie die Bauern und das städtische Kleinbürgertum erfüllten, und wie sie auch manchen Theologen bei dem neuen Schriftstudium kamen, ging die große und folgenreiche Bewegung des Täuferturns hervor. Die Gedanken der deutschen Mystik, von denen Luther ausgegangen war, wehren sich gegen die Verengung auf den bloßen Sündentrost, gegen die Aufrichtung einer neuen Theologenherrschaft und gegen die konservative Verbindung der doch rein geistigen und innerlichen Religion mit den herrschenden städtischen, fürstlichen, adligen Rechten und Privilegien. Sie wirken fort zu einer neuen großen Bewegung, in der die „deutsche Theologie“, von den Reformationskirchen allmählich mißtrauisch verleugnet, der spiritualistischen Laienreligion von neuem als Grundbuch dient.

Gleichwohl ging der eigentliche Anstoß der Bewegung nicht vom Luthertum aus. Karlstadt, Münzer, die Wittenberger und Zwickauer Schwärmer kamen nie zu bestimmten Prinzipien und gingen unter in den Wogen des Bauernkrieges. Luther selbst hatte in der „Formula missae“ 1523 und in der „deutschen Messe“ 1526 ein Gemeindeideal angedeutet, das den Anstaltscharakter von Wort und Sakrament zwar wahrte, aber die äußere Gestaltung, der von ihnen hervorgebrachten Gemeinde in die Hand der Gemeinde selbst legen wollte. Er hat es teils wegen der Ge-

Bildung
täuferischer
Separations-
gemeinden.

fährdung der Objektivität von Wort und Sakrament, teils wegen der Schwierigkeit, hierbei die kirchliche Uniformität zu behaupten, in pessimistischer Stimmung wieder aufgegeben und die Aufgabe wieder in die Hände der Obrigkeit zurück gelegt. Darauf konnten die Täufer sich berufen, aber sie sind nicht von hier aus zu ihrer Idee und Kirche gelangt. Vielmehr nahm sie ihren Ausgangspunkt von radikalen Anhängern Zwinglis, dessen Sakramentskritik und dessen panentheistische, mit dem Panentheismus der Renaissance und dem Prädestinationsgedanken in Verbindung stehende Lehre von der reinen inneren Gotteswirkung im Geiste zum mystischen Radikalismus zu leiten geeignet war. Sobald Zwinglis konservative Grundüberzeugung von der Glaubenseinheit des Staates und dem Zusammenwirken weltlicher und kirchlicher Ordnung zur Hervorbringung eines religiös-sittlichen Musterstaates beiseite gesetzt wurde, und sobald die ihm mit Luther gemeinsame Lehre von dem bloßen innerlichen Gesinnungscharakter der evangelischen Sittlichkeit oder des neutestamentlichen Gesetzes in die Aufsuchung festerer, konkreter Lebensregeln aus der Schrift übergang, war die reine Geistes- und Wiedergeborenen-Kirche, das evangelische Gesetz einer geistlichen, von Welt und Staat geschiedenen Brüdergemeinde, fertig. Im Gegensatz gegen das Prinzip der Staatsreligion entstand so in Zürich durch Grebel und Manz das Prinzip der gegen den Staat mißtrauischen und feindlichen Separation. Ihr Charakter ist die Heiligkeit der Brüder nach dem Gesetz der Schrift, die Separation von Staat und Welt, die Passivität des Nicht-Widerstandes und des Nicht-Förderns gegenüber dem Staat, die Versiegelung des Glaubensstandes durch das innere Licht. Damit verbinden sich naturgemäß demokratisch-individualistische Neigungen, indem jeder Wiedergeborene gleichberechtigt ist, und sozialrevolutionäre Kritik, vor allem biblische Ideen der Gütergemeinschaft, und schließlich die unausbleiblichen Folgen aller religiösen Exaltation, krankhafte Phantasieüberreizung bis zu den Orgien eines spiritualistischen Antinomismus. Auch die dem religiösen Wahnsinn so nahe liegenden sexuellen Überreizungen blieben nicht aus. Doch sind die letzteren stets Ausnahmen geblieben. Der Hauptcharakter ist der des Enthusiasmus des inneren Lichtes, der Entstaatlichung der religiösen Gemeinde, der reinen Heiligkeit brüderlicher Liebe und der quietistischen Ergebung in Verfolgung und Weltfeindschaft. Der Christ trägt kein Schwert und schwört keinen Eid, er geht vor kein bürgerliches Gericht, er zahlt Zins und Schoß höchstens aus Ergebung ins Unrecht leiden. Ihr Symbol schuf sich die Gemeinde in der Spättaufe, da ja die rein äußerliche Taufe nur Sinn habe als Siegel auf wirklichen Glauben und wirkliche Bekehrung. Die Spättaufe wurde bei den in der Kindheit schon Getauften zur Wiedertaufe, und von dem Konventikel, wo die Brüder im Jahre 1525 sich gegenseitig die Wiedertaufe verabreichten, hat die Kirche der Wiedertäufer ihren Ursprung. Mit dem Prinzip der Wiedertaufe und der separatistischen Gemeindebildung war dann der Mystik ein neuer organisierender Zug ge-

geben, der in der religiös und sozial erregten Zeit eifrig aufgenommen wurde. Großer Dinge war man ja gewärtig, und nachdem die Kirchen der Reform versagt hatten, entstand hier ein neues den Mystiker, den Demokraten und den sozial Gedrückten gleich anziehendes Kirchentum von größter Innerlichkeit, von lockersten Formen und von begeistertster Zukunftshoffnung.

Zwingli hat nach gütlichen Versuchen zur Beilegung der Unterschiede das Prinzip der Separation als seinem religiösen Gedanken völlig zuwiderlaufend erkannt und schließlich rücksichtslos zur Gewalt gegriffen. Dadurch zerstreute er den Samen aber nur über die ganze Nachbarschaft, über die Schweiz, Süddeutschland, Mähren, Tirol und Westdeutschland den Rhein herunter bis in die Niederlande und nach Friesland. Hier vollzogen sich dann die Verschmelzungen mit den älteren mystischen Lehren und mit den nach dem Bauernkriege verbliebenen Resten der sozialen Revolution in Stadt und Land. Der Revolutionsgedanke blieb dabei freilich vorerst völlig in dem Gedankenkreis des Duldens und Leidens, der Enthaltung und Separation, der eschatologischen Hoffnung und bloß inneren Vorbereitung auf die göttliche Aufrichtung des wahren Schriftrechtes. Apostolische Wanderprediger, von Dorf zu Dorf und Stadt zu Stadt ziehend mit dem apostolischen Gruß und der Predigt vom Gottesreiche, Hirten, die den rasch gesammelten Gemeinden eine völlig einfache Laientheologie predigten und das Brot brachen, Diakonen, die das gemeinsame Gut oder doch die hohen Armenabgaben verwalteten, das sind die Träger der äußerst losen Organisation. Die Gedanken selbst sind unsäglich bunt und nur durch die geschilderten Grundzüge einheitlich verbunden. In den Gebieten des mährischen, nach Population suchenden Adels, in den proletariatsreichen Städten Augsburg und Straßburg sind ihre Hauptsitze. In Augsburg findet zweimal eine Art Konzil der neuen, im Dunkel schleichenden Kirche statt. Begabte und originelle Führer wie Hätzer und Denk, Hubmeier und Huter stärken die Gemeinden. Alle strecken sich in dem Elend der Lage nach den kommenden Erlösungsfreuden, deren Eintreffen aus der Schrift nach den Anzeichen des Tages verschiedentlich berechnet wird. Freilich setzt auch sofort eine Verfolgung von beispielloser Härte ein. Die katholischen Länder gingen voraus, aber auch die lutherischen und zwinglischen folgten, indem sie das Täuferum und schließlich die Blasphemie als weltliches, staatsgefährliches Verbrechen dem Staat zur Bestrafung übergaben. Das Blut der Märtyrer ist für keine Sache so reichlich geflossen wie für diese Religion der Duldung und Ergebung und hat trotz der rührenden, das fromme Ende beschreibenden Flugschriften keiner so wenig genützt wie dieser.

Unter diesen Umständen trat bei einigen Gruppen seit Beginn der dreißiger Jahre ein Umschwung ein; unter dem Druck belebte sich die eschatologische Hoffnung zur Erwartung des baldig kommenden himmlischen Jerusalem und verwandelte sich die Lehre vom Nicht-Widerstand in

Aggressiv-
apokalyptische
Gestaltung des
Täuferums.

die Lehre von der Pflicht, die Gottlosen auszurotten mit Gewalt. In der Endzeit hörte das stille Dulden auf, und das Wort kommt von Gott, daß jetzt vor dem Ende das Schwert zu ergreifen sei. Der Verkünder dieser Lehre ist der Kürschner Melchior Hoffmann. Er glaubte nach aufregender Wanderpredigt, daß Straßburg, wo der Rat die Täufer verhältnismäßig gelinde behandelte, zu dieser heiligen Stätte ausersehen sei. Allein Straßburg entzog sich dem durch Gefangensetzung Melchiors und durch strengere Haltung gegen die Täufer. Da erging das Wort von Gott, daß Straßburg verworfen sei um seines Unglaubens willen und daß Münster berufen sei an seiner Stelle. Melchior sei nur der Elias gewesen, der dem Ende vorausging. Nun galt es nach dem Henoch auszusehen, dem zweiten Vorläufer des Endes. Dieser fand sich in Gestalt des holländischen Täufers Jan Bockelson und seines Anhangs. Aus den Niederlanden vertrieben fanden sie in dem politisch zerklüfteten und durch den Prediger Rothmann im Bund mit den Gilden zum Täufertum geführten Münster den Ort für die Aufrichtung des Reiches der Heiligen und der letzten Tage. Hier tobten dann alle Phantasieen einer überreizten, von keiner objektiven Norm mehr geleiteten Religiosität, mit allen Greueln, zu denen ein solcher Enthusiasmus bei bildungslosen Fanatikern führt. Die Vereinigung der benachbarten Fürsten bereitete dieser apokalyptischen und gewaltsamen Episode des Täufertums ein blutiges Ende (1535). Es war zugleich die Katastrophe des Täufertums überhaupt, das nun überall auch an den Orten, wo es bisher mild behandelt war, schonungslos ausgerottet wurde.

Reorganisa-
tionen der Täufer-
gemeinden,
Nordwest-
deutschland und
Niederlande.

Das süddeutsche und südostdeutsche Täufertum behauptete unter schweren Martyrien einige Gemeinden. Das holländische, englische und niederdeutsche Täufertum fuhr unter dem Eindruck der Katastrophe in Parteien verschiedenster Art auseinander, vor allem eine gewalttätig-chiliasmatische und einen quietistisch-asketische Gruppe unterscheidend. Der wunderliche Heilige David Joris, der sich als den Messias bezeichnete, aber seine Messianität unter zwinglischem Inkognito in Basel verbarg und nur den Gläubigen in verworrenen Schriften offenbarte, versuchte vergeblich eine Einigung. Eine solche gelang erst für die niederdeutschen und holländischen Täufer durch Menno Simons († 1559). Vom katholischen Priestertum zur Reformation und von da zum Täufertum geführt war er doch ein scharfer Gegner des melchioritischen Chiliasmus und der münsterischen Phantastik und Gewaltlehre. Er ging auf das alte Täufertum zurück, auf das Prinzip der separierten Heiligungsgemeinde, die den Staat duldet, aber möglichst jede Berührung mit ihm vermeidet, die Gemeinde durch Kleidung, Sitte, Gruß, Konnubium, Exkommunikation streng von der Welt getrennt erhält und im übrigen eine mystisch-ethische Laienreligion pflegt. Der Kommunismus, der bei den meisten nur eine stark betonte Armenpflege aus gemeinsamer Kasse war, verschwand, die reformatorische Berufssittlichkeit trat an seine Stelle und führte hier wie sonst in solchen kleinen Gemeinschaften bei fleißiger Arbeit und mäßiger Konsumtion zu

wirtschaftlichem Gedeihen. Von hier stammen die über Deutschland, Holland, Frankreich, England und Amerika in kleinen Gemeinden verbreiteten Mennoniten, eine friedliche Sekte, die aus merkantilistischen und populationistischen Gründen immer wieder Gönner fand, eine Abstumpfung der Prinzipien, die neben dem Ausbruch in Gewalt der andere mögliche Ausweg aus der ursprünglichen gespannten Stimmung war.

Damit war freilich eine durchgängige Einigung nicht erzielt, und auch unter den Mennoniten selbst gab es fortwährende Trennungen und Wiedervereinigungen. Daher schied sich in Holland, das in dem großen religiösen Kampfe überhaupt eine Fülle spiritualistisch-mystischer Gedanken emporkommen ließ, eine besondere Gemeinschaft der Taufgesinnten aus, die prinzipiell undogmatisch und independentistisch sich mannigfach mit den Sozinianern und Aminianern berührte und durch die Brownisten ihre Lehren nach England übertrug. Sie waren dogmatisch freier und schlossen sich weniger streng von der Welt ab. Auch Spinoza und Rembrandt standen in Beziehung zu diesen mystischen Kreisen. Um eines großen Beitrages zu den Kosten der Landesverteidigung willen wurden sie 1672 als Bürger anerkannt. Ihr wachsender Reichtum verschaffte ihnen steigende soziale Geltung trotz ihrer geringen Zahl.

In Graubünden, Italien und Polen geht das Täuferium Mischungen mit dem humanistischen Antitrinitarismus ein, indem die Antitrinitarier den täuferischen Forderungen der Toleranz, der religiösen Freiheit und der ethischen Bewährung entgegenkamen, wie umgekehrt der täuferische mystische Moralismus, ihre Abneigung gegenüber den Schuldogmen und der Umschlag des inneren Lichtes in das Gewissen sich einer intellektuellen Kritik nähern mußte, sobald die erste Glut verflogen war. Die Früchte hat hier der Sozinianismus geerntet.

Ausbreitung des
nach-münste-
rischen Täufer-
tums.

In England hatte das Täuferium von Anfang an von Holland aus Fuß gefaßt und erhielt durch einen Geistesverwandten des David Joris, Heinrich Nicolaus, einen weiteren Zuzug aus Holland. Auf ihn führt sich die Sekte der Familisten, d. h. der geistlichen Brüder im täuferischen Sinne mit kommunistischen Ideen, zurück, die bis zu der großen Revolution nachweisbar ist und mit der der Quäker, Chiliasten und Enthusiasten zusammenzuhängen scheint. Durch Brown erfolgte dann von England aus ein erneuter Kontakt mit den holländischen Täufern, der die Prinzipien des Independentismus und undogmatischen Laienchristentums in die englische Heimat übertrug, und, als vollends der radikale Puritanismus auch von sich aus zu täuferischen Konsequenzen überging, da erlebte die große Revolution eine Neubelebung des Täuferiums, die nicht nur in den Quäkern, der Sekte des inneren Lichtes, und den Baptisten, den Gläubigen der Untertauchungstaufe, sondern vor allem in den demokratischen, toleranzstaatlichen und undogmatischen Prinzipien eine welthistorische Wirkung hervorbrachte. Jeder Zusammenhang mit den Resten der spätmittelalterlichen Sozialrevolution wird freilich hierbei schließlich gelöst, und die

täuferischen Ideen hüllen sich nach dem großen Kampfe in das Gewand religionsphilosophischer, politischer und rein theologischer Ideen.

Mystiker und
Spiritualisten.

In alledem handelte es sich um Massenbewegungen und um religiöse Ideen, wie sie die Masse faßt. Es galt die einfache biblische Theologie und die Ablehnung der neuen reformatorischen Kunsttheologie. Gelegentliche originelle, kritisch verständige oder schrullenhaft absonderliche Gedanken verstehen sich in der allgemeinen theologischen Atmosphäre von selbst, indes von eigentlicher Theologie ist dabei nicht die Rede. Aber das Täuferium brachte doch auch einige selbständige Kritiker und Denker hervor, die von den Prinzipien des Täuferiums aus religionsphilosophische und religionsgeschichtlich-kritische, auch bibelkritische Gedanken der Zukunft vorausnahmen. Vor allem ragen hier einige dem Täuferium bloß nahestehende, aber nicht zu ihm gehörige gedankenreiche Mystiker hervor. Bei ihnen ist dann aber auch der Einfluß der schärferen reformatorischen Begriffsbildung und des Humanismus fühlbar. Unter den Täufern ragt hervor Hans Denk, der Himmel und Hölle spiritualistisch umdeutete, die origenistische Wiederbringung aller Dinge lehrte und die Satisfaktionslehre bestritt. Sein Gesinnungsgenosse Ludwig Hätzler fügte dem die Leugnung der Gottheit Christi und die Scheidung des Christusgeistes vom historischen Christus hinzu. Umfassender ist das Denken des tapfern Patrioten und vorurteilslosen Forschers Sebastian Franck, des nach Luther hervorragendsten deutschen Prosaisten und gelehrten Universalchronisten. Ihn stieß die neue Buchstaben- und Glaubentheologie und ihre Zurückstellung der Ethik hinter die Sündenvergebungsgewißheit ab, aber auch bei den Täufern fand er aus dem Geist eine neue Gesetzlichkeit entwickelt. So wurde er ein einsamer, unparteiischer und schmerzlich resignierter Mann, der lediglich literarisch für ein unsektisches Christentum und reine unparteiische Liebe, d. h. für Toleranz, undogmatische Religion und mystisch gefärbte Ethik wirkte. Seine Mystik trägt zugleich die Farbe des Panentheismus der Renaissance, und seine Schätzung der inneren Geisteskräfte gab ihm eine gerechte, relativ würdigende Auffassung der nichtchristlichen Religion. Ähnlich dachte Sebastian Castellio, der freisinnige Humanist, der bei den Reformierten eine viel angefochtene Zuflucht fand. Mehr spezifisch theologisch sind die Lehren Caspar Schwenkfelds und Valentin Weigels. Hier trat die Tendenz auf eine stärkere Betonung der mystischen Ethik in Verbindung mit der lutherischen Abendmahlschristologie, wonach das innere Licht auf der Einwohnung des vergöttlichten Fleisches Christi beruhen sollte. Darüber trat dann natürlich die Genugtuungslehre zurück. Weigel gelangte vollends vom inneren Licht zum Gnostizismus und gewann von diesem aus vermöge der Geringschätzung des bloß Historischen einen religionsgeschichtlich relativierenden Universalismus. Hier scheinen Ideen des Paracelsus mitzuwirken. Noch mehr ist das der Fall bei dem Laientheologen Jakob Böhme, der das innere Licht in den Zusammenhang einer dualistischen

Metaphysik stellt und in ihm die Verklärung der Leiblichkeit als Ziel des Weltprozesses sieht. All das blieb in kleinen Kreisen und wirkte fort bis in die Anfänge des Pietismus, wo diese ganze Literatur — insbesondere beim radikalen Pietismus — ihre Auferstehung feierte und die Ehrenrettung der Ketzer jenen Märtyrern und Ausgestoßenen des Reformationszeitalters eine verspätete Genugtuung bereitete.

Die religions- und dogmengeschichtliche Stellung einer so komplexen Erscheinung ist nicht leicht zu bestimmen. Insbesondere verwirrt die Vermengung mit den sozial-revolutionären Bewegungen der sich zersetzenden mittelalterlichen Gesellschaftsordnung das Urteil. Aber schließlich waren ja auch die reformatorischen Ideen mit politischen und sozialen Wandlungen eng verbunden, ohne daß darum an der Selbständigkeit ihrer religiösen Idee gezweifelt werden könnte, und haben im Täufertum die Spiritualisten den religiösen Ideengehalt von den sozialistischen Beimengungen schließlich gelöst. Im ganzen wird die Bewegung als ein radikaler Seitenzweig des Protestantismus beurteilt werden dürfen, von dem sie tatsächlich ausging und dessen Ideen sie auch innerlich konsequent fortentwickelte; sie hat nur im Gegensatz gegen das neue reformatorische Staatskirchentum und gegen die ausschließliche Verherrlichung der Sündenvergebung die ethischen Ideen der gelassenen und auf enge Brudervereinigungen strebenden Mystik bevorzugt. Aber indem diese Mystik auch bei ihnen mit dem Gedanken der freien Persönlichkeitsreligion verbunden ist und die katholische Hierarchie und Sakramentsmagie entschlossen ablehnt, ist eben doch der Grundgedanke wesentlich von der Reformation bestimmt. Dabei darf aber freilich nicht übersehen werden, daß das Täuferum einerseits hinter die Reformation zurückging und andererseits über sie weit hinaus fortschritt. Es geht hinter sie zurück, indem es statt der von den Reformatoren aus dem neuen religiösen Gedanken gefundenen bestimmten Begriffe die unbestimmteren der Mystik wieder aufnahm. Die Reformatoren haben aus der Mystik den schroffen Personalismus der christlichen Idee wieder hergestellt und die Meisterfrage des Verhältnisses der rein religiösen Vereinigung mit Gott zum persönlichen sittlichen Leben mit spitzen Formeln beantwortet, die den religiösen Gedanken der durch die Sündenvergebung gesetzten Gotteinigkeits einerseits gegen panentheistische Vermengung und andererseits gegen jeden Einfluß der sittlichen Leistung sicher stellen sollten. Die Täufer fanden diese Formeln ethisch gefährlich und stellten die ungeschiedene Einheit der Gotteinigkeits und des sittlichen Handelns in unbestimmteren Formeln wieder her. Das schien ihnen einfachere Laientheologie. Noch weiter rückte das Täuferum ab, indem es auf dieser Grundlage die Ethik als die Grundsätze einer weltscheuen Märtyrer- und Minoritätsgemeinde aufbaute, während die Reformatoren mit entschlossenem Griff und großartiger Weite des Gesichtskreises das weltliche Leben in die neue verinnerlichte Heilserkenntnis aufnahmen. Auch den Reformatoren ist die Überbrückung in der Theorie nicht gelungen — Luthers Anfänge zeigen dem Täuferum

Dogmen- und religions-
geschichtliche
Stellung des
Täuferums.

sehr ähnliche Gedanken —, aber sie haben sich in die große Kulturbewegung praktisch eingestellt und sie unter ihren Heilsgedanken gebeugt. Sie haben einen Begriff der *Lex naturae* konstruiert, der ihnen das erlaubte und in dessen Fassung sie im wesentlichen dem Katholizismus folgten, nur daß sie ihn ihrem neuen antikatholischen Heilsgedanken aufpfropften. Die Täufer haben diesen Begriff verworfen und sich statt dessen an die urständliche *Lex naturae* gehalten, wie sie vor dem Sündenfall war und wie sie mit dem urchristlichen Ideal übereinstimmt; sie haben damit sich gegen die lebendige Kulturentwicklung isoliert und nur chiliastische Hoffnungen für das Elend der Welt übrig behalten. Damit gehen sie aber nicht, wie oft gesagt, auf katholisch-mittelalterliche Gedanken zurück — diese ergänzten die geistlich-asketische Vollkommenheit immer durch die weltliche *Lex naturae* —, sondern auf das vormittelalterliche ursprüngliche Christentum. Hierauf und auf die kompromißfreie, urständliche *Lex naturae* hatten sich ja auch die Sozialrevolutionäre des Mittelalters im Gegensatz gegen die katholische Kirchenlehre stets berufen. Sie erneuern die eigentliche urchristliche Weltfeindschaft und stoßen die Ergänzung durch die weltliche Ethik wieder ab, welche die Arbeit von Jahrtausenden diesen hinzugefügt und einverleibt hatte. Während sie den formellen Supranaturalismus der Bindung der Religion an äußere Vermittlung durch Kirche, Dogma, Schrift zugunsten einer innerlichen Persönlichkeitsreligion aufheben und die religiöse Erfahrung auch bei Nichtchristen anerkennen, gehen sie doch auf den inhaltlichen Supranaturalismus des Urchristentums zurück und enden sie bei dem Ideal eines Reiches des Heiligen, dem es dann doch schließlich auch an einem Schriftgesetz nicht fehlen darf. Hier bevorzugen sie wie Erasmus die Bergpredigt vor dem Paulinismus. Andererseits aber ziehen sie freilich auch wieder aus der Persönlichkeitsreligion Folgerungen, die über die Reformation hinaus auf die moderne Welt weisen und, in der englischen Revolution neu auflodernd, in der Tat die Grundzüge der modernen Welt haben schaffen helfen. Ihre Lehre vom inneren Licht enthält die Keime des modernen religiösen Subjektivismus, einer psychologischen Erfahrungstheologie, die in den religiösen Überlieferungen nur Anreger und Symbole und in allen Dogmen nur Erzeugnisse des eigentlich grundlegenden Elements, des religiösen Gefühls, erkennt und daher alle Religion zunächst nur an die Innerlichkeit persönlicher Überzeugung bindet unter Freigebung sehr verschiedener Ausdrucksformen. Freilich fehlt ihnen noch die ordnende Grundlage einer psychologisch-transzendentalen Theorie und eine sichere Beziehung des Geistes auf die Geschichte. Allein alles das ist dann aus der Wiederbelebung ihrer Lehren in der englischen Revolution und im Pietismus, und noch mehr unter den wissenschaftlichen Einflüssen eines nicht mehr überwiegend dogmatischen Zeitalters hervorgewachsen. Weiterhin vertraten sie im Zusammenhange damit die Ideen des allgemeinen Priestertums, der religiösen Gleichheit und Freiheit, der indivi-

duellen Persönlichkeit. Auch die Frau wird hier erst emanzipiert. Noch sind es nicht die Menschenrechte und der moderne Individualismus überhaupt; denn all das gilt nur vom wiedergeborenen Christen und nicht vom Weltmenschen. Aber es bedurfte nur des Überdrusses an der Theologie und an dem kirchlichen Fanatismus, um diese Wahrheiten von der Religion abzulösen und sie zu säkularisieren. Wo man für das innere Licht den Schutz gegen schwärmerischen Enthusiasmus in der Zurückführung dieses Lichtes auf die Wesensanlage des Menschen in Gewissen und Vernunft suchte, da war der Übergang von selbst gegeben. Der rein innerlich und psychologisch gefaßte göttliche Geist geht leise über in die Vernunftanlage des menschlichen. Aus alledem folgte schließlich bei ihnen die Idee der staatlichen Toleranz, die Nichteinmischung des rein äußerlichen und legalen Staates in die Innerlichkeit des frommen Gefühls und des Gewissens, die Freigebung der Kirchen- und Gemeindebildung von seiten des Staates, der Independentismus und Kongregationalismus. Auch hier ist es noch nicht die moderne Idee eines eigenen Rechtes des Staates, der in seiner Souveränität von der Kirche frei sein muß, sondern umgekehrt die religiöse Idee der Geringschätzung des Staates und seines Unverständnisses für religiöse Gewissensfragen. Aber die Umkehrung lag nahe, sobald der Staat seiner eigenen Hoheit sicher wurde und seine Souveränitätsforderung durch Berufung auf die eigenen Aussagen des religiösen Geistes zu stützen für gut fand. Aus dem reformatorischen Staatskirchentum wären diese Forderungen nie entsprungen. Alles das sind grundlegende Ideen der modernen Welt, die aus der Entwicklung des täuferischen Geistes und des ihm innerlich verwandten radikalen Puritanismus geboren sind, und dem gegenüber treten sogar die gelegentlichen Vorwegnahmen moderner historischer Kritik, panentheistischer Ideen und universaler religionsgeschichtlicher Welthistorie trotz aller Originalität an Bedeutung zurück.

Die Reformatoren haben das Täuferium radikal unterdrückt. Sie konnten als handelnde und gestaltende Führer nicht anders. Die Täufer und Spiritualisten vermochten nur zu kritisieren und nicht zu schaffen. Die Zeit war nicht reif für das Täuferium und das Täuferium nicht reif für die Zeit. Aber mit der englischen Revolution und dem Pietismus kam die Stunde des Täuferiums und seiner weltgeschichtlichen Erfolge. Zunächst in der praktischen Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche und in der Auffassung der religiösen Gemeinschaft selbst; dann aber auch wissenschaftlich. Schleiermachers Religionslehre ist in seinen Reden eine religions- und geschichtsphilosophisch unterbaute Verkündigung der täuferischen Religions- und Gemeindetheorie, und der heutige Protestantismus steht — abgesehen von der Weltbezogenheit der Ethik, wo aber auch Luther nicht sein eigentlicher Meister ist — Sebastian Franck näher als Luther.

V. Calvin (1509—1564). Schon erschien die Zeugungskraft der großen religiösen Umwälzung erschöpft. Schon durften die Trennungen in eine hu-

Calvins Wesen
im Verhältnis zu
Luther, Butzer
und Zwingli.

manistische, Lutherische, Zwinglische und täuferische Gruppe nebst kleinen Nebengruppen und isolierten Individuen als das endgültige Schicksal des hoffnungsreichen Frühlings gelten. Da trat aus der außerordentlichen Fülle der in neue Gärung geratenen christlichen Idee noch eine neue Formation des religiösen Gedankens von schroffster und persönlichster Eigenart hervor in dem Werke Calvins. Der Angelpunkt dieser neuen Formation ist die Herausarbeitung des Prädestinationsgedankens in einem Reichtum ethischer und religiöser Konsequenzen, den er bei Luther nie gehabt hat, weil er dort nur der Ausdruck für das absolute Wunder des Glaubens und für die absolute Unfähigkeit der erbsündigen Menschen zum Heil, aber nicht der Ausdruck für das Wesen Gottes selbst gewesen war. Zwingli hat ihn in dieser letzteren Bedeutung allmählich ergreifen lernen und seine von Hause aus nicht bloß auf Sündentrost, sondern auf die christliche Gesellschaft zielende Ethik damit unterbaut; allein bei ihm überwiegt der Panentheismus der Renaissance mit der Einheit des Allzusammenhangs über die bloße positive Setzung der Welt durch den gesetzesfreien göttlichen Willen, und der Ausschluß kreatürlicher Heilsvermittlungen ist ihm wichtiger als das schroff exklusive Erwählungsbewußtsein.

Über all das ging Calvin weit hinaus. Die Bildungsgeschichte seiner Religiosität ist dunkel. Er ist jung bekehrt worden und hat sein Leben immer nur von der Bekehrung ab gerechnet. Vornehm alles bloß Persönliche zurückhaltend und die eigene papistische Jugend mit Schweigen bedeckend hat er die Redseligkeit nicht besessen, mit der Luther von den Zeiten seiner Möncherei erzählte. Sicher ist nur, daß es wesentlich das Studium Luthers ist, von dem er ausgegangen ist, zugleich mit dem Einfluß der Theologie Butzers, in der die Straßburger Mischung lutherischer, Zwinglischer und täuferischer Gedanken bereits durch die Betonung der Prädestination zu festerer Form zu gelangen versucht hatte: die Prädestination sicherte bei Butzer die lutherische Gnadenlehre und schien ihm zugleich das Wahrheitsmoment der täuferischen Lehre von der Innerlichkeit des Geistes und von der Bildung einer heiligen erwählten Gemeinde zu enthalten; sie erlaubte bei der äußerlichen Ununterscheidbarkeit der Erwählten und Nichterwählten die sichtbare Kirche und ihre Gnadenmittel festzuhalten, indem die Erwählung wenigstens in dem Organ der Erwählung, der Kirche, sichtbar sein mußte; sie ließ mit der Idee einer heiligen Gemeinde, die um des in ihr enthaltenen erwählten Kernbestandes willen den Dienst des Staates für die Heiligen fordern darf, auch den Dienst des Staates für die heilige Gemeinde zu; und sie erkannte schließlich auch die Zwinglische Ausschließung aller kreatürlichen Heilsvermittlung und der Sakramentsmagie an. So ließen von ihr aus sich alle Wahrheiten der Reformation um ein Zentrum sammeln. Freilich bleibt bei solcher Mischung der prädestinarianische Gottesbegriff der gesetzlichen, in Begnadigung und Verwerfung gleich sich betätigenden, Allmacht und der lutherische Heilsbegriff der Gnadenver-

wirklichung einer allen zugedachten Gottesliebe in Spannung. Aber gerade diese Spannung suchte Calvins scharfer, systematisch und organisatorisch angelegter Geist zu überwinden, den vollen religiösen und ethischen Gehalt des christlichen Prädestinationsgedankens auszubilden und die lutherische Heilslehre in den Dienst dieser Grundidee zu beugen. Seine eigene schroffe Willensnatur wies ihm den Weg, in dem christlichen Gottesgedanken den Willensbegriff stärker zu empfinden als den Substanzbegriff, die Allmacht stärker als die Anwendung dieser Allmacht in der Liebe gegen die Erwählten. Mit sicherem Instinkt trifft er in der Bibel die Züge des Willensgottes, die partikularistischen und prädestinarianischen Züge des paulinischen und johanneischen Evangeliums, der Fortdauer des jüdischen Jehova im Vater Jesu Christi. Für seine religiöse Empfindung ist Gottes Wesen überhaupt nicht in erster Linie die Liebe, sondern die unermessliche Selbstverherrlichung durch die freie Offenbarung seiner durch kein Gesetz gebundenen Freiheit. Luther haftet an der subjektiven Heilsgewißheit, indem er sie von den immer schwankenden und unvollkommenen menschlichen Leistungen als Gnadengeschenk fern hält; der Ausschluß menschlicher Mitwirkung ist ihm das Mittel zur Sicherstellung des Heils, und die Prädestinationslehre ist ihm nur das Mittel, diese Ausschließung sicher zu begründen, nicht das, positiv den Gottesbegriff und das religiös-sittliche Handeln zu bestimmen. Daher kann er zugleich völlig feststehen auf dem Grundgedanken, daß Gott das Heil allen vermeint habe, und daß nur Freiheit und Sünde Adams diesen göttlichen Weltplan durchbrochen haben, ja daß auch nach der Sünde Adams an sich noch alle zum Heil, das heißt zur Befreiung von den Folgen der Adams-Sünde, berufen seien. Die Stimmung der Mitbeteiligung aller an Adams Sünde, die Störung der Weltharmonie durch Tod und Leiden infolge dieser Sünde, die Wiederbefreiung von dieser Sünde und ihren Folgen durch ein reines Gnadengeschenk an den durch Adam unfähig gewordenen Sünder, das beherrscht Luthers ganzes Denken und Fühlen. Daher spürt er auch die Erlösung vor allem in der Seligkeit der von Adams Fluch Befreiten, und daher kann auch die Ethik zur Hauptsache nur eine Ergänzung und Bewährung geben, die aber nie Selbstzweck werden darf, weil sie sonst den Hauptgedanken, die Befreiung vom Adamsfluch durch das stellvertretende Gottesleiden, beeinträchtigen würde. Daher wird bei Luther in Stimmung und Gefühl die Heilsgewißheit erprobt und genossen und ist Gott vor allem die ihren Weltzweck durch das Wunder der Versöhnung festhaltende Liebe. Ebendeshalb liegt auch für alle Betrachtung irdischer Dinge der Nachdruck auf Leid und Elend, Zwang und Not, die in der erbsündigen Welt fort dauern müssen, und ist der Gehorsam gegen den uns in den natürlichen Lebensformen zur Arbeit anweisenden Gotteswillen mehr nur Ergebung in das Weltleben, dessen Verchristlichung Teufel, Welt und Fleisch nicht leiden wollen. Im Kreuz ist der Christ am seligsten; im äußerlichen Unterliegen unter den Folgen von Adams Sünde genießt er ihre innere Überwindung durch die

Versöhnung. Der Gottesgedanke der alle Kreatur beseligenden Liebe selbst kann aber durch diese Betonung des Leidens nicht erschüttert werden; ihn schützt die Theodizee, die aus Adams Schuld das Übel, das Leiden, den Tod und das Böse ableitet. Von einer solchen Theodizee weiß nun Calvin gar nichts; eben daher auch nichts von jenem gemütvollen Genuß und der Bewährung der Heilsgewißheit im Friedensgefühl, aber auch nichts von jenem bloßen Dulden und Leiden unter den doch nicht zu überwindenden Folgen der Sünde Adams. In ihm ist kein Hauch von Sentimentalität und keine Spur des Bedürfnisses, an Gott nur glauben zu können, wenn jedem Individuum von Gott aus das Heil zugedacht ist. Für ihn hat Gott Adams Sünde als Tat seines Willens gewollt und hat er Leid und Not von Hause aus in der Welt verordnet. Denn er ist nicht eine alle Kreaturen beseligende Liebe, sondern der freie Machtwille, der eine leid- und sündenvolle Welt schaffen kann zum Erweis seiner Macht und dessen Herrlichkeit gleich gepriesen wird durch die Qualen des sich verurteilenden Verdammten wie durch die Seligkeit des zum Tun des Guten bestimmten Erwählten. So fallen alle Probleme der Theodizee weg, welche sonst die Religion belasten, und bleibt doch die Gnade die tiefste und innerlichste Betätigung Gottes. So wird Raum für eine Fülle von Weltzwecken neben der Seligkeit des Menschen und bleibt doch die Erhebung in die Gemeinschaft des Gotteswillens durch die Erwählung der höchsten der Zwecke Gottes. So kann die *Gratia universalis* als freies, die Sünde relativ einschränkendes göttliches Geschenk bei Heiden und Christen gepriesen werden und ist das höchste Geschenk Gottes, die Seligkeit, doch eine davon ganz verschiedene und dagegen selbständige Gabe der besonderen Elektionsgnade. So verschwindet die Stimmung der Erlösung vom Leidensfluch hinter dem Bewußtsein der Erwählung zu einem positiven Weltzweck, wird aus der Seligkeit der Sündenvergebung die Berufung zur Betätigung der göttlichen Herrlichkeit in Dienste Gottes. Nicht Erlaß der Sündenfolgen, sondern Bestimmung zur Teilnahme am göttlichen Willen ist der Kern der Religion, und in diesen Kern werden die lutherischen Lehren als Notwendigkeit des Durchgangs durch Sünde und Demütigung auch für die Erwählten eingearbeitet. Der Mensch darf mit diesem Gott nicht rechten und hadern. Er hat sich zu fügen in die Lage, in der ihn Gott als Erweis seines Machtwillens so oder so verwendet. Wollte er klagen, warum er nicht prädestiniert ist, so könnte er ebenso fragen, warum er nicht statt eines Menschen ein Hund oder Schwein geworden ist. Dem Erwählten aber gibt die Gewißheit eines ohne Werke nur durch Gnade ihm zuteil gewordenen Heils die Kraft des Handelns; denn nun ist es lediglich Gott, der in ihm wirkt. Es ist eine völlig originelle, machtvolle und grandiose, tiefen Sinn enthaltende Erfassung des Gottesbegriffes, die über eine Fülle der gewöhnlichen Theodizeeprobleme, über den Mythos der Ableitung des Weltleides aus Freiheit und Sünde, über alle Anwandlungen eines bloßen mystischen Quietismus und über

alle Beeinträchtigungen der Gnade durch eigene sittliche Leistungen mit einem Schlag hinweghebt. Freilich tut sie es um den Preis aller milden, menschenfreundlichen, moralisch-anthropomorphen Züge des Gottesbegriffes. Gott ist selbst durch kein Gesetz gebunden, und alle Gesetze gelten nur durch seinen Willen, wie ja das letzte Geheimnis seines eigenen Seins der die Wirklichkeit eben einmal setzende Wille ist. So fehlen auch in der Religiosität die weichen und milden, gefühlsmäßigen und mystischen Züge; nur an der Gewißheit des Glaubens und an der praktischen Betätigung erkennt man die Erwählung, nicht an Stimmungen und Gefühlen. Es ist eine Religion des Heroismus und der Aktivität. Es ist nicht die Religion eines ersten Entdeckers, aber die eines gewaltigen Durchdenkers schon entdeckter Gedanken. Calvin wurzelt in dem Luthertum des *servum arbitrium* und der ersten Ausgabe von Melanchthons *Loci*, und, lutherischer als Luther, behauptet er die Grundlehre gegen Melanchthons und Luthers spätere Abschwächungen, die vor dem Gedanken der doppelten Prädestination, der prinzipiell gewollten Partikularität der Gnade, als vor einem stoischen Fatum und einer grausamen Tyrannei zurückschrecken. Er will wie Butzer alle Wahrheitsmomente der Epoche behaupten und vereinigen, aber meidet Butzers Neigung zu äußerlichen Kompromissen und geht auf innere Notwendigkeit und strenge Formulierung des Gedankens. Er billigt Zwinglis Erwählungslehre und seine Bestreitung jedes magischen Charakters der Sakramente, aber er verabscheut Zwinglis Humanismus und seine Schwäche gegenüber den geliebten Heiden, biegt vielmehr die Zwinglische Lehre möglichst in den lutherischen Dualismus und in die Lutherische Abendmahlslehre ein.

Eine solche Religion ist nicht bloß als Lehre entstanden und kann nicht bloß Lehre bleiben. Calvin gehört zu den Beweisen dafür, daß auch in der Schärfe des Denkens wahrhafte Religion enthalten sein und aus ihr geboren werden kann. Die Macht des Übersinnlichen hat ihn so erfaßt und sich ihm so verdeutlicht. Philosophie und Spekulation verwirft er von seinem schroffen Voluntarismus aus so radikal wie Luther. Der Humanismus vollends ist ihm wie den Jesuiten zur reinen Technik und Form geworden, den seine Gelehrtennatur schätzt, der aber inhaltlich überaus wenig zu der Gesamtanschauung beiträgt. Die Verstandesmäßigkeit Calvins ist durchaus reine Dialektik des religiösen Gedankens und wirkt überall sofort auf den Willen. Die eigentlichste Äußerung seiner Religiosität ist daher auch die, von dieser Grundlage aus die Gemeinde der Erwählten zu organisieren, die die Ehre Gottes betätigt und ihrem Haupt Christus dient in der Welt. Dabei steht ihm fest, daß die Nicht-erwählten bei ihrer Unerkennbarkeit mit unter die Ordnungen der Gemeinde zu beugen sind, und daß daher die Staats- und Volkskirche aufs strengste zu behaupten ist. Ja, die Kirchenzucht dient in erster Linie zur Beugung der Verworfenen unter den göttlichen Willen, den sie wenigstens äußerlich und zähneknirschend befolgen sollen. Und handelte es

Praktisch-organisatorische Tendenz der calvinistischen Lehre.

sich einmal um die Staats- und Volkskirche, so mußte auch der Staat in dieses Ganze christlichen, erwählungsmäßigen Lebens eingeordnet werden. Calvin ist, wie alle Reformatoren und wie es der christlichen Weltbetrachtung überhaupt naheliegt, eine konservative Natur. Er will keine Separationskirche und keinen, das Geistliche und Weltliche vermengenden, christlichen Staat. Er will nur die Aufrichtung einer autonomen, erwählungsmäßig denkenden und handelnden Kirche, die das gesamte Volk umfaßt, und die mit dem Staate in der Verbindung freiwilligen Zusammenwirkens für den Zweck der göttlichen Ehre steht. Was Luther aus Zweiflung an der Sündigkeit der Menschen unterlassen und schließlich der Obrigkeit als dem vornehmsten christlichen Bruder übergeben hatte, was Zwingli von Hause aus gewollt, aber durch Preisgabe religiöser und kirchlicher Interessen an das politische Regiment verdorben hatte, das will Calvin völlig rein und systematisch aufbauen: das Zusammenwirken des rein weltlich verstandenen und die Lex naturae betätigenden Staates und der rein geistlich verstandenen, die Lex spiritualis betätigenden Kirche zur Aufrichtung des christlichen Gemeinwesens. Dem widmet er seine ganze Arbeit. Die dogmatischen Grundlagen waren von den Reformatoren gelegt; er faßte sie nur zusammen in seiner Prädestinationslehre, die ihm zugleich die Brücke zum geistlich-kirchlichen Handeln bildete. Nun kam es darauf an, das christliche Gemeinwesen aufzubauen, was keinem der andern gelungen war. Wie sie die Bibel für das Dogmatische, so benutzt er sie jetzt für das Moralische und Kirchliche. Er verwendet die Bibel als das große Offenbarungsbuch auch für Moral und religiöse Gemeinschaftsbildung, ohne damit die reformatorische Grundlehre vom autonomen Gesinnungscharakter des Sittlichen und der Einheit der sittlichen Lebensleistung aufzuheben. Daher hat ihn das Bedürfnis, Bibelbeweise für politisch-organisatorische Dinge zu finden, immer mehr zur Betonung des Alten Testamentes genötigt, das ohnedies seinem Gottesbegriff entgegen kam.

Aufrichtung von
Calvins Kirche
in Genf.

Nicht jeder Boden eignete sich zur Verwirklichung dieses Ideals. Wäre die lutherische Lehre auch innerlich stärker auf Organisation angelegt gewesen, als sie tatsächlich war, sie wäre an den alten festgewurzelten landeskirchlichen und staatshoheitlichen Institutionen der deutschen Territorien und Städte gescheitert; und Zwingli hat sich von Hause aus auf sie eingerichtet. Calvin fand den Boden für die Aufrichtung seines Ideals in Genf. Hier war ein neu entstehender, noch ungeformter Staat von kurzen Traditionen; er war zugleich klein und politisch unbedeutend genug, um an ihm ein solches geistliches Experiment machen zu können. Aus der Herrschaft Savoyens mit der Hilfe seines Bischofs und dann durch die Verbürgrechtung mit Bern von der seines Bischofs befreit, bildete es ein neues republikanisches Staatswesen, dessen Existenz an die Reformation gebunden war und das nach den Erschütterungen und Verwilderungen der Befreiungskämpfe eines Organisators bedurfte. Eine dazu

befähigte politische Intelligenz fand sich nicht, der evangelische Reformator Farel war dazu nicht imstande. So wurde Calvin, den Farel bei einer zufälligen Durchreise festhielt (1536), der Mann seines Schicksals und Genf das Schicksal Calvins. Es war der erste Erfolg seines in demselben Jahr veröffentlichten dogmatischen Werkes, der „christlichen Institution“, und dieser Erfolg war die Einsetzung in eine Lage, die ihm die Durchführung der Theorien seiner „Institution“ ermöglichte. In fast zwanzigjährigem heißen Kampfe hat Calvin hier sein Ideal verwirklicht und Genf zur Pflanzstätte und zum Missionshaus für die Reformation Westeuropas gemacht.

Calvin erlangte in Genf durch sein theologisches Ansehen, seine feste Persönlichkeit und sein Organisationstalent sehr rasch eine tatsächlich beherrschende Stellung. Das erste war dann sofort der Entwurf einer Kirchenverfassung, die, die Rechte der Seigneurie sorgfältig schonend, doch die Kirche als Organismus des rechten Glaubens und Handelns aufbaute: Glaubensvereidigung jedes einzelnen Bürgers, Katechismusunterricht für die Kinder und für unwissende Erwachsene, monatlicher Abendmahls genuß, strenge, von der Kirche zu übende Sittenzucht, Recht der Exkommunikation, Zuweisung der überführten Sünder an die Strafgewalt und Unterstützung der kirchlichen Ordnung durch die Polizeigewalt des Staates. Dem begegnete aber ein wachsender Widerstand, teils in der Abneigung der Bevölkerung gegen eine derartige Strenge, teils in dem Streben der Seigneurie nach Berns und Zürichs Muster die Staatskirchenhoheit zu behaupten und die Zucht durch den Staat, nicht durch eine autonome kirchliche Behörde, ausüben zu lassen. Calvin und Farel mußten weichen, aber das Bedürfnis nach Behauptung der Reformation und starker Organisation führte nach zwei Jahren zur Rückberufung Calvins. Wieder ist sein erstes die Aufrichtung einer Kirchenverfassung, der später stark ergänzten *ordonnances ecclésiastiques*, die von den jetzt gefügigen Räten als biblisch anerkannt wurden (1541). Hier wird zwar die Unterstellung der Geistlichen unter das Regiment des Staates, aber zugleich eine autonome, rein geistliche und mit geistlichen Mitteln arbeitende Gemeindeverfassung auf Grund der Bibel aufgerichtet und mit einem rein geistigen Kultus ausgestattet. Die Geistlichen werden von der Gemeinde gewählt und vom Rat nur bestätigt; ihnen zur Seite stehen 12 Älteste, die auf Vorschlag der Prediger vom kleinen Rat aus dem großen und kleinen ausgewählt werden; ferner die Diakonen, die die kirchliche Armenkasse für Armen- und Krankenpflege verwalten, schließlich die Doktoren oder Schulvorsteher, deren Amt als kirchliches betrachtet wird. Dogmatischer Unterricht der Kinder und Erwachsenen, strenge Einhaltung der reinen Schriftlehre in Calvinischer Deutung, gegenseitige Kontrolle der Geistlichen in der Pfarrkonferenz, letzte Entscheidung von Lehrstreitigkeiten durch den Rat nach der Schrift: das sind die weiteren Grundzüge. Das wichtigste Glied dieser Verfassung ist aber das Consistoire, die aus Predigern und Ältesten bestehende Be-

hörde für Kirchenzucht, die eigentümlichste und wichtigste Schöpfung Calvins, durch die er die Gemeinde der Heiligen herstellt und die beigemischten Verworfenen wenigstens zum äußeren Gehorsam gegen die Schrift zwingt. Die Ältesten überwachen die Familien ihres Viertels daheim und auswärts, persönlich oder durch Spione, und zeigen die sittlichen, religiösen und kirchlichen Vergehen dem Konsistorium an. Hier werden dann die Sünder von denselben Ältesten und Predigern verhört und fast immer verurteilt. Ermahnung, Rüge, Exkommunikation und öffentliche Abbitte werden verhängt und häufig die Schuldigen dem Rat zu weiterer bürgerlicher Bestrafung übergeben. Die Befolgung der Vorladung und die Verbüßung der kirchlichen Strafen konnte durch die Polizei erzwungen werden, dauernde Widersetzlichkeit oder Geringschätzung der Kirche und Prediger wurde schwer von dem Rat bestraft. Damit ist dann auch die Regelung des Verhältnisses zum Staate mit eingeschlossen, der als völlig selbständige weltliche Macht gedacht ist, in seiner Verfassung belassen wird, aber zum freien Zusammenwirken mit der Kirche verbunden und zur Belehrung aus Gottes Wort über seine Amtspflicht verpflichtet ist. Die Deutung von Gottes Wort aber ist garantiert durch das felsenfeste Vertrauen Calvins zur reinen Schriftgemäßheit seiner Lehre. Er sieht jede Auflehnung gegen ihn, seine Lehre und seine Kirchenverfassung als Frevel an Gott an und erkennt selbst in Bedenken seiner Freunde nur Glaubensschwäche. In Konfliktsfällen entscheidet nach der Theorie die Schriftkenntnis der Obrigkeit, in der Praxis entscheidet die absolute Selbstgewißheit Calvins, der rücksichtslos sein Schriftverständnis dem Rate und den geistlichen Kollegen aufzudrängen imstande ist.

Aber nun entbrannte der Kampf erst recht. Calvin richtete eine geistliche Schreckensherrschaft auf und zerschmetterte durch die Kirchenzucht seine gefährlichsten Gegner. Von Bern unterstützt verfochten diese das Zwinglische Prinzip der Staatskirche und das Prinzip der Exkommunikation durch den Rat. Calvin war mehrmals nahe der völligen Niederlage und konnte sich nur mit Anwendung aller Mittel politischer Klugheit und Intrige halten, die er um der Ehre Gottes willen gegen so gottlose Hunde für erlaubt hielt. Überall ging er schonungslos auf sein Ziel los, führte den Stoß gerade gegen die Mächtigsten, stärkte sein Ansehen durch Ketzerhinrichtungen und fand schließlich infolge eines von seinen Gegnern erregten Tumultes die Mittel, sie teils exilieren, teils hinrichten zu lassen. Damit war sein Ziel erreicht; Bern verzichtete auf die Beeinflussung Genfs und der Genfer Kirche, die Bürgerschaft wurde durch Aufnahme von Refugees in eine geistlich gesinnte verwandelt, es gelang, die Schule mit tüchtigen Lehrkräften auszustatten, die Behörden gingen vollständig ein auf die Idee eines in Staat und Kirche getrennten, aber in Christus einigen Gemeinwesens. Die von Calvin nie gern geübte Gewalt wurde jetzt überflüssig. Genf wurde die große Mustergemeinde eines geordneten Reiches der Erwählten, das Reich der Heiligen mit der Herrschaft auch über die

Verworfenen, das Zentrum einer allen Schleichwegen der Gegenreformation begegnenden Politik. Das eingeborene alte Genf verschwand, und der Kosmopolitismus der Theologie und theologischen Politik machte Genf zum großen Seminar und der Hauptstadt des westeuropäischen Protestantismus.

Genf bedeutete ein Prinzip, eine Verwirklichung von Tendenzen des Protestantismus, die Luther hatte fallen lassen, die Zwingli nicht so rein durchgedacht hatte, die aber zugleich an ihre Verwirklichungsbedingungen einen schweren Tribut bezahlen mußten. Durch die Zentralstellung des Erwählungsgedankens war es gelungen, die Tendenz des Protestantismus auf eine geschlossene Ethik zu verwirklichen, was Luther aus Furcht vor Beeinträchtigung der Gnade durch die guten Werke nicht gelungen war. In der Erwählung ist Heilsgewißheit, Bestimmung zum sittlichen Handeln und Veranschaulichung der Heilsgewißheit im sittlichen Handeln ein und dasselbe. Die Ethik ist im übrigen motiviert wie die lutherische und ist Berufsethik wie diese; aber ihr ist gelungen, was der lutherischen bei aller Betonung der Einheit und des Gesinnungscharakters des neuen Lebens wegen ihres beständigen Ausruhens in der Sündenvergebung nicht gelang, die Rationalisierung der Ethik zu einem planmäßig zusammenhängenden strengen Ganzen der Lebensführung. Das in Staat und Kirche sich bewegende Gemeinwesen und die im Beruf und Familienleben sich betätigende Privatmoral stehen unter einheitlicher Leitung, beständiger Kontrolle und letzter Abzweckung: die Verherrlichung Gottes durch ein Reich der Heiligen ist das Ziel. Die innerweltliche Askese des Protestantismus ist hier an sich nicht stärker entwickelt als im Luthertum; aber äußert sie sich dort mehr in der Kreuzseligkeit und in der Leidensbereitschaft, in der passiven Ertragung der Welt und der gehorsamen Ergebung in ihre Ordnungen, so äußert sie sich hier, dem aktiven Geist des Ganzen entsprechend, als bewußte Unterordnung alles Sinnlichen und Weltlichen, alles Natürlichen und Politischen, des Erwerbes und der Kinderzeugung, der Wissenschaft und der Bildung unter die Zwecke der Herstellung und Ausbreitung des Reiches der Heiligen. Naturgemäß verschwand bei so systematischer und unpersönlicher Abzweckung alles Handelns manche Unbefangenheit und Innigkeit, die dem Luthertum möglich geblieben war. Aber dafür erwuchs hier auch der Geist des Heroismus und der Initiative.

Genf als
ethischesMuster
und Prinzip.

Es ist ein System christlicher Volkskultur und beruht der Idee nach auf der Füreinanderbestimmtheit des Göttlichen und Weltlichen, der Lex naturae und Lex spiritualis, auf der Erwartung eines freiwilligen und immer das gleiche Ziel treffenden Zusammenwirkens beider. So hatte auch Luther gedacht; aber seine Erwartung wurde getäuscht, er entzog die Kirche dem Herrn Omnes und übergab Kirchenordnung und Sittenzucht an das weltliche Regiment, der Ideewidrigkeit dabei sich wohl bewußt. Er wollte nicht Gewalt brauchen, weil Gewalt ungeistlich ist; er hat auch die Ketzerbestrafungen, zu denen er sich schließlich ent-

Das calvi-
nistische System
christlicher
Volkskultur.

schließen mußte, als weltliche Akte konstruiert. Die Täufer ihrerseits verzichteten gleichfalls auf diese Erwartung, dafür gaben sie aber auch überhaupt die Beziehung zum Staat auf und zogen sich auf kleine, gegen den Staat gleichgültige Gemeinden der Heiligen zurück. Calvin wollte auf das Ideal nicht verzichten wie Luther, nicht auf Konventikel sich zurückziehen wie die Täufer und doch auch nicht die Aufgaben der geistlichen Gemeinde an die Obrigkeit preisgeben wie Zwingli: so blieb ihm nichts übrig als die Gewalt, die mit allen geistlichen und weltlichen Mitteln die Autonomie der Religionsgemeinde und die Selbstbeugung des Staates unter das göttliche Wort erzwingt. Um Gottes und des Gewissens willen ist Gewalt und Krieg erlaubt, nicht für jedes beliebige Individuum, aber für die verantwortlichen Leiter. Lehrt das Luthertum höchst charakteristisch die Nichtresistenz, so lehrt der Calvinismus das Recht der Resistenz, des Bürgerkampfes und des Religionskrieges. Für solche Zwecke mußte denn auch immer stärker das Alte Testament in Kontribution gesetzt werden. Überhaupt konnte bei der Schwachheit der Menschen der Aufbau der Religionsgemeinde nicht rein dem inneren Trieb der christlichen Freiheit überlassen werden. Luther hätte Calvins neues *jus divinum* der Kirchenverfassung nie aufgestellt; dafür hat er aber auch auf eine autonome kirchliche Verfassung überhaupt verzichten müssen. Als bloßes *jus humanum* aber hätte eine solche Kirchenverfassung die Abneigung gegen die Kirchenzucht und den politischen Regierungstrieb der Seigneurie nie überwunden. Wie Luther für seine Dogmen und seine Abendmahlslehre, so mußte Calvin für seine Kirchenverfassung auf die Bibel zurückgreifen. Nur unter dem Schutz übernatürlicher Autorität konnte sie durchdringen und die weltliche Zwangsgewalt für sich in Bewegung setzen. Es bedurfte göttlicher Gesetze, und so ward die Bibel zum Gesetzbuch; es bedurfte der Lehreinheit und der Sittenkontrolle, und so entstand das harte Strafverfahren gegen die Häretiker und das gegenseitige Kontroll- und Spioniersystem. Hier wie in der ganzen planmäßigen geistlichen Erziehung zur Ehre Gottes berührt sich der Calvinismus mit dem Jesuitismus, nur liegt in beiden Fällen die Ehre Gottes auf verschiedenem Feld. Solche Ziele sind eben nicht erreichbar, ohne daß man die Menschen zu ihrem Glücke zwingt.

Spezifisch
moderne Züge.

Diese mehr nur von den widrigen Umständen erzwungenen Ähnlichkeiten mit dem Katholizismus dürfen jedoch über die vielfachen modernen Züge nicht täuschen, die hier stärker enthalten sind als im Luthertum. Bei aller Betonung der mit Gewalt zu behauptenden christlichen Kultureinheit liegt doch in dem Prädestinationsgedanken ein Moment des Individualismus, das von der Bindung an Kirche und Gnadenmittel innerlich unabhängig ist und sich früher oder später befreien muß. Es liegt in dem Gemeindegedanken ein demokratischer Grundzug, den Calvins stark aristokratische Natur und sein christliches Mißtrauen gegen die sündhafte und begehrlische Masse zwar zurückdämmen, aber nicht vertilgen kann. Zugleich liegt in

seiner Befehdung alles Müßigganges und seiner Anerkennung des Zinsnehmens, seiner Schätzung des Reichtums als Mittel für das Gottesreich ein Zug fleißiger, planmäßiger wirtschaftlicher Betätigung, den er durch Verbot der Freude am Reichtum und durch Begünstigung des demütiger stimmenden Mittelbesitzes vergebens bekämpfte und der wichtige Folgen haben sollte. Aber andererseits darf alles das auch nicht zu modern demokratisch und individualistisch aufgefaßt werden. Seine Kirche blieb eine supranaturale Heilsanstalt, die dem Wort und dem Amt jeden Gläubigen unterwirft trotz aller Innerlichkeit der Erwählung. Sein Staat bleibt eine gegebene Autorität, die nur im Falle der Verfehlung gegen Gottes Wort von Berufenen, von den dann eintretenden magistrats inférieurs, korrigiert werden darf. Jede Seele ist innerlich frei, aber die äußere Herrschaft sollen die Besten haben, um die Masse zu heben, zu erziehen und zu strafen. Noch sind all jene Gedanken in der christlichen Idee gebunden. Der Prädestinationsglaube ist geradezu ein aristokratisches Prinzip; in dem Erwählungsbewußtsein und in der Unterwerfung der Verworfenen unter die kirchlich-staatliche Herrschaft sind die demokratischen und aristokratischen, die konservativen und radikalen Elemente des Christentums noch wie in einem kunstvollen Knoten verschlungen. So hat Calvin sich politisch für die Aristokratie als beste Verfassung erklärt und hat er kirchlich das Consistoire durch Prediger und Rat gemeinsam ernennen lassen und die Predigerwahl zwar der Gemeinde zugewiesen, aber diese Wahl stets nur als Bestätigung gemachter Vorschläge angesehen. Insbesondere hat er selbst mit der Macht eines unfehlbaren Glaubens an seine Mission überall seinen persönlichen Einfluß geltend gemacht, das Ansehen der Prediger aufs höchste zu steigern gesucht, da er in der Gemeinde als solcher doch immer die Macht der Sünde fürchtete. Seine welthistorische Mission hat der Calvinismus als Organisation des Reiches der Heiligen und als die Verworfenen bändigende Aristokratie begonnen.

C. Der Alt-Protestantismus (16. und 17. Jahrhundert).

Aus den religiösen Umwälzungen des 16. Jahrhunderts entstanden als Hauptergebnis drei große neue Kirchenbildungen, neben denen auch der Katholizismus seinen mittelalterlichen Geist neubelebte, ihn mit modernen humanistischen Mitteln der Renaissance-Bildung und mit modernen politisch-sozialen Mitteln der Renaissance-Politik auffrischte. Dem katholischen System stehen nun gegenüber das Luthertum, der Calvinismus und der Anglikanismus, alle drei immer stärker zu geschlossenen Lehrsystemen und Kultureinheiten sich bildend. Rechtgläubigkeit, politisch-soziale Durchführung der theologischen Prinzipien und Aufrichtung von Mitteln zur Erhaltung dieses Bestandes charakterisiert sie alle drei. Die eigentlichen Renaissance-Ideen werden überall zurückgedrängt und bilden in der Stille

Die drei
neuen Kirchen.

sich zu exakten Naturforschungen und modernen geschichts- und staatsphilosophischen Anschauungen um. Die Ergebnisse der Kirchenrevolution, die nicht in eine der drei großen Kirchenbildungen einmünden, werden möglichst vernichtet und finden teils in unsicheren politischen Verhältnissen, wie in Polen und Ungarn, oder unter dem Schutze des holländischen Merkantilismus hier und dort Aufnahme und Duldung, oder sie halten sich unter äußerer Anerkennung der Rechtgläubigkeit verborgen. Die großen Kirchen selbst sind durch ihren Gegensatz überdies genötigt zur Herausbildung fester Institutionen und Doktrinen aus den ursprünglichen viel weiteren und unbestimmteren religiösen Impulsen, treten zu Bündnissystemen der verwandten Landeskirchen zusammen und geraten in immer schärferen Kampf miteinander. Da die neuen Kirchen dem alten europäischen System katholischer Politik und Kultur entgegentreten, und da sie überdies jede selbst ein eigenes System der Kultur und Politik bilden, so sind allgemeine politische Spannungen die notwendige Folge, und es bemächtigen sich die großen, aus der früheren Weltlage überkommenen, politischen Gegensätze der religiösen Motive. Die europäische Religionspaltung muß endgültig ausgekämpft werden in einem europäischen Religionskrieg, von dem dann der Schmalkaldische Krieg, die Cappeler Kämpfe und die Hugenottenunruhen nur ein Vorspiel waren. Von dem ersten Kriege Zürichs gegen die Urkantone bis zur glorreichen englischen Revolution Wilhelms II. ist ein ununterbrochener Kirchenkampf die Folge der Reformation. Ein Weltsystem wie der Katholizismus bricht nicht zusammen ohne die schwersten Kämpfe und ohne Appell an die ultima ratio aller Machtkämpfe, an die militärische Gewalt. Ein Kirchensystem von der Ausschließlichkeit der neuen protestantischen Kirchen kann nicht in einer Mehrzahl von Kirchen existieren, ohne untereinander in die bittersten Gegensätze zu geraten; wie nach innen die Polizei, so müssen nach außen die Diplomaten und die Kanonen den symbolischen Büchern ihren Zwangskurs verleihen. Die Ausbildung der Rechtgläubigkeitskirchen erfolgt in der Stimmung drohender oder bereits wirklicher Kriege. Der Calvinismus eröffnet das Zeitalter des modernen Heroismus, rettet den Protestantismus und trägt ihn bis nach Amerika, das Luthertum genießt seinen Sündenrost im Martyrium, und der Anglikanismus, der von Hause aus ein mehr politisches als religiöses System ist, hilft England in der allgemeinen Verwirrung die Fundamente seines zukünftigen Weltreiches zu legen und damit die wichtigste Grundlage zu schaffen, die der Protestantismus bis heute besitzt.

Der Augsburger
Religionsfriede.

I. Das Luthertum. Der nach Luthers Tod ausgebrochene Krieg brachte für das Luthertum mit dem Augsburger Religionsfrieden eine vorläufige Ruhezeit. Der Friede schloß Täufertum und Zwinglianismus endgültig vom Reichsboden aus; reformierte Neigungen konnten von nun ab nur mehr unter dem Schutz der Textverschiedenheiten der Augsburgerischen

Konfession sich geltend machen, da zwischen diesen von Reichs wegen nichts Endgültiges entschieden war; wagten sie sich aus dem Schutz der Variata heraus oder wurde dieser ihnen von dem lutherischen Drängen auf die Invariata entzogen, dann gab es für sie nur auswärtige Bündnisse und Krieg. Für das Luthertum war das Ergebnis die Verdrängung der ernstischen Reformationsdynastie aus dem Besitz des Kurstaates, die Sicherstellung seines bisherigen Besitzstandes, die Erschwerung weiterer zukünftiger Ausbreitung und die Vertagung des Entscheidungskampfes durch unklare Kompromißbestimmungen. Für den religiösen Gedanken war das Ergebnis die offizielle Feststellung des ohnedies praktisch überall leitenden Prinzips, daß Staatseinheit und Religionseinheit zusammenfallen müssen, abgesehen von den Reichsstädten, wo eine paritätische Doppelkirchlichkeit aufgerichtet wurde; für Dissentierende wurde — außer in den burgundischen Erblanden — statt der alten Todesstrafe freier Abzug erlaubt; freilich mußten sie dann den Glauben des Landes annehmen, wohin sie zogen.

Der so gesicherte territoriale Bestand besteht aus einer nordöstlichen Gruppe mit dem Schwerpunkt im sächsischen Kurstaat und in Brandenburg von der Weser bis zu den südlichen Abhängen des Thüringer Waldes und Erzgebirges den Nordosten umfassend; einer mitteldeutschen Gruppe, die sich um Hessen gruppiert; einer fränkischen mit dem Mittelpunkt in Nürnberg und dem brandenburgischen Fürstentum; einer schwäbischen mit Württemberg und den oberdeutschen Reichsstädten. Dazu kommen Erweiterungen vor allem durch Erwerb norddeutscher Bistümer, die bisher der Versorgung des jetzt protestantisch gewordenen Adels oder fürstlicher Sekundogenituren gedient hatten. Vor allem gesellten sich zu den deutschen Gebieten die skandinavischen Länder, welche das ganze baltische Meer mit lutherischen Staaten umgaben. Dem gegenüber stehen Verluste an den den Rhein entlang vordringenden Calvinismus, worunter der wichtigste der Übergang des pfälzischen Luthertums an die reformierte Observanz ist. Noch wichtiger sind die Verluste an die mit aller Energie einsetzende Gegenreformation. Das Territorialprinzip, das den Protestantismus in den Ländern unter lutherischem Regiment schützte, vernichtete ihn in den Ländern unter katholischem Regiment. Durch Befestigung schwankender Fürsten im Katholizismus, durch Konversion von Fürsten, durch Einsetzung zuverlässiger Bischöfe in unsicheren geistlichen Territorien ging eine große Zahl von Gebieten verloren. Die daraus entstehenden Reibungen — vermehrt durch die reichsrechtliche Unsicherheit der calvinistischen Kurpfalz — führten zu Sonderbündnissen und dann zum Krieg. In ihm wurde die Existenz des ganzen deutschen Protestantismus noch einmal in Frage gestellt, aber er wurde, wie in seinen Anfängen, wieder gerettet durch den Gegensatz habsburgischer und bourbonischer Politik und durch das Eingreifen Schwedens, das bei dieser Gelegenheit baltische Großmacht werden wollte und zu diesem Zweck eines lutherischen deutschen Hinterlandes bedurfte. Vorübergehend flammte hierbei im schwedischen Heer

Territorial-
bestand des
Luthertums vor
und nach dem
30 jährigen
Kriege.

ein heroischer Geist und ein Gesamtbewußtsein des Luthertums und des Protestantismus überhaupt auf. Doch eilte das Luthertum unter dem Vorgang Kursachsens, sobald wie möglich seinen Frieden mit dem Reich zu machen. Der Westfälische Friede gab das österreichische Luthertum preis, zwang den Lutheranern die Anerkennung des Calvinismus als Mitbekenner der Augsburgischen Konfession ab und milderte das strenge Territorialkirchenprinzip, indem die im Normaljahr 1624 etwa vorhanden gewesenen konfessionellen Minoritäten das Recht der Religionsausübung behalten sollten und etwa späterhin eintretende konfessionelle Mischungen der Duldung empfohlen und jedenfalls mit dem Recht freien Abzuges gesichert wurden. Die Staatsräson, die durch Entschädigungen und Erbverträge oder Eroberungen eintretenden konfessionellen Mischungen, erzwangen dann weiterhin im Interesse des politischen Gedeihens eine Milderung des Religionszwanges und ließen bei aller Beibehaltung der Konfessionalität des Staates doch die Staatshoheit auf Beaufsichtigung des Kultus einschrumpfen. So hatte schon Joh. Sigismund von Brandenburg gedacht, als er 1613 zum reformierten Glauben übertrat und darauf verzichtete, seinen Glauben auch dem lutherischen Hauptlande aufzunötigen. Auf diesem Wege weiterzugehen nötigten späterhin immer mehr die merkantilistischen und die populationistischen Interessen des Absolutismus. Doch bleibt vorerst in der Theorie die Konfessionalität des Staates, und in der moralischen und politischen und wirtschaftlichen Regeneration der zerrütteten Länder spielen die kirchlichen Kräfte und Gesichtspunkte immer noch eine beherrschende Rolle. Sie vollzieht sich im Geiste des lutherischen Patriarchalismus, der das neue Beamtenwesen und die Wirtschaftspolitik des Absolutismus mit seinen Ideen erfüllt. Ein Musterbeispiel im kleinen wurde Herzog Ernst, der Fromme, von Gotha; Veit Ludwig von Seckendorf, sein Ratgeber und zuletzt Kanzler der Hallischen Universität, faßte diese Ideen in seinem „Deutschen Fürstenstaat“ (1655) und später, ausdrücklich trotz Spenerscher Anklänge auf Luther zurückgreifend, in seinem „Christenstaat“ (1685) zusammen. In diesem Sinne betrieb dann aber vor allem Brandenburg-Preußen die Erneuerung und baute in dem Staate Friedrich Wilhelms I. das moderne Preußen als Vormacht des Protestantismus auf, während Kursachsen zwar in Leipzig das Zentrum der Gelehrsamkeit und literarischen Kultur behielt, aber bei dem Geiste lutherischer Passivität und dem Konservatismus albertinischer Selbstsucht die führende Stellung verlor. Mit dem leichtsinnigen Übertritt des Kurhauses zum Katholizismus war seine Rolle für das Luthertum ausgespielt. Freilich ist das preußische Luthertum seit den Tagen Johann Sigismunds zur Duldung anderer Religionen geneigt und insofern nicht mehr das alte Luthertum, das an seine Alleinwahrheit glaubte und dem Fürsten Erhaltung seines Landes im rechten einigen Glauben vorschrieb. Es hat damit seine Zukunft als Großmacht ermöglicht, aber auch eine neue Periode des deutschen lutherischen Protestantismus eröffnet.

In all diesen Kämpfen erwuchs die Souveränität des Territorialfürstentums und die Praxis des Absolutismus, d. h. die Schaffung eines zentralisierten, ständigen Berufsbeamtentums und die Zurückdrängung des ständischen Einflusses. Die Reformation war selbst schon eine Steigerung des Territorialfürstentums und wurde von ihm in diesem Sinne ausgenutzt. So versteht sich von selbst, daß die Kirchen des Luthertums immer stärker die Züge der Staatskirchenhoheit tragen. Dabei ist es aber ein eigentümlich komplizierter Sinn, in dem dieses Staatskirchentum zu verstehen ist. Es bleibt die mittelalterliche Idee von der Einheit des *corpus Christianum*, das in innigem Zusammenwirken von weltlicher und geistlicher Gewalt zur Ehre Gottes regiert wird. Die Obrigkeit macht die kirchlichen Zwecke zu ihrem Hauptzweck, und die Kirche macht durch das Schriftamt der Obrigkeit den biblischen Willen Gottes kund. Aber dieser Liebes- und Pflichtdienst der Obrigkeit gegen die Kirche liefert alle kirchliche Verwaltung und schließlich auch die letzte Bestimmung über die im Lande geltende Theologie dem obrigkeitlichen Einflusse aus. Innerhalb dieser Konkordanz von Geistlichem und Weltlichem wäre nun an sich wohl eine relativ selbständige Gestaltung der Kirche möglich gewesen, die in einer anerkannten Vertretung der Obrigkeit ihre Erkenntnisse und Forderungen vorlegt und die von sich aus das Verhältnis zu dem *brachium saeculare* bestimmt, wenn sie auch letztlich in ihrer Gesamtexistenz durch die obrigkeitliche christliche Regierung allein gehalten wird. Aber Luther hat auf die Anfänge einer solchen relativ autonomen Kirchenorganisation in Sachsen rasch verzichtet, sich dem christlichen Liebesdienst der Obrigkeit anvertraut und dabei vom Predigtamt die Behauptung seiner inneren geistlichen Selbstständigkeit als selbstverständlich erwartet. Ansätze zu relativer Autonomie der Kirche, die in andern Ländern als synodale Organisation der Geistlichkeit bestanden, sind gleichfalls bald verschwunden. Der Kirchenstaat und das Staatskirchentum des Luthertums wurde überall nach sächsischem Vorbild aus der Idee Luthers entwickelt. Dabei versteht sich weiterhin von selbst, daß diese Kirchen jedesmal reine Landeskirchen sind, und daß von einer durch verschiedene Länder sich erstreckenden lutherischen Gesamtkirche nicht die Rede sein kann. Die Gemeinsamkeit wurde nur im Einholen auswärtiger Ratschläge oder im gegenseitigen Verleihen hervorragender Theologen zu bestimmten Organisationszwecken betätigt. Der Geist des Luthertums ist der Geist des isolierten Landeskirchentums, der konservative Geist Luthers, der die Kirche lieber der fürstlichen Christenliebe und Christenpflicht als der Rottirerei des Pöbels, der Willkür des Adels oder der Vielköpfigkeit einer dogmatisch noch gar nicht sehr tief gebildeten Geistlichkeit anvertraut. So läßt das Luthertum die Kirche im Namen des Staates durch gemischte, aus Juristen und Theologen bestehende Kommissionen, die Konsistorien, regieren, in welchen die Juristen durch die Theologen stets über die Forderungen des göttlichen Wortes aufgeklärt werden können, und denen Bestallung, Prüfung, Ordination der

Staat und Kirche
des Luthertums.

Geistlichen, Ernennung der Superintendenten und die Kirchengleichheit oder die Überweisung an die Polizei zusteht. Melanchthon liefert hier wie so oft die Theorie und die schönen Formeln: Der Landesfürst tut den Liebesdienst als *membrum praecipuum* der Gemeinde und tut die Christenpflicht als *custos utriusque tabulae*, indem er die *Lex naturae* zu verwirklichen hat, und indem im vollen christlichen Verständnis zur *Lex naturae* nicht bloß die zweite weltliche, sondern auch die von den nichtchristlichen Erfassungen der *Lex naturae* verkannte, erste geistliche Tafel des Dekalogs gehört. Die Juristen, die das kanonische Recht und das Reichsrecht für lutherische Zwecke zu adaptieren hatten, haben dann freilich daraus die völlig sinnwidrige Lehre von der Rechtsnachfolge des Landesherrn in der Bischofswürde gemacht, wodurch in der Konsequenz das kirchliche Regiment zu einem Ausfluß der Landeshoheit als solcher wird. Sie haben damit nur den Übergang von den eigentlichen lutherisch-mittelalterlichen Gedanken zu den modernen territorialistischen vorbereitet.

Kirchenbegriff
und Kultus.

Vermöge der absoluten supranaturalen Göttlichkeit kam der Kirche doch eine starke Selbständigkeit zu. Ihre Vertretung in den Hofpredigern hat oft stark genug auf innere und äußere Politik gewirkt. Theologische Bedenken und Ratschläge aller Art werden von Fakultäten und einzelnen Theologen eingeholt. Aber freilich kam dabei die Kirche immer nur in Betracht als das Amt der Schriftverkündigung. Von der Gemeinde ist nie die Rede, auch nicht etwa in dem Sinne geordneter Mitwirkung irgend welcher Gemeindevertreter. Alles beruht ausschließlich auf dem das Heil wirkenden Wort und dem Träger des Wortes, dem ordnungsmäßig berufenen, d. h. im Staatsauftrage geprüften und angestellten Prediger. Dies Überwiegen von Amt und Wort gibt auch dem Kultus sein Gepräge. An die Stelle des Sakramentspriesters tritt der Schriftpriester, ohne persönlichen Charakter *indelebilis*, aber doch getragen von der Wunderkraft der Schrift. Von da aus wurde der Kultus umgestaltet, dessen Einheitlichkeit natürlich auch ein Werk der obrigkeitlichen Fürsorge ist. Der konservative Sinn Luthers ließ vom katholischen Kultus alles bestehen, was nicht mit der Schätzung des Wortes als alleinigen Heilmittels im Widerspruch war. Das niedrige Volk sollte vor den Gefahren und den revolutionären Stimmungen eines allzu radikalen Bruches bewahrt bleiben. So sollte für den Kultus der Rahmen der Messe bestehen bleiben, Predigt und Kommunion das Opfer ersetzen. In der Praxis blieb dann aber die Predigt die Hauptsache, und die Kommunion wurde ein mäßig frequentierter Anhang. Die Predigt überwuchert alles, am Sonntag mit den Resten der Messe als Liturgie umgeben, einfacher an den Wochentagen. Die Sprache ist selbstverständlich deutsch; doch werden für die Lateinschüler besonders in Nebengottesdiensten lateinische Reste zur Übung erhalten. Zugrunde liegen die katholischen Perikopen, welche gegen den Calvinismus mit besonderem Eifer festgehalten werden; die Ausführung der Predigt ist überaus dogmatisch, oft überladen mit Gelehrsamkeit und dem Prunk huma-

nistischer Rhetorik. Der Festkalender wird, mit Ausnahme der unbiblichen Heiligen, im katholischen Sinne beibehalten, ein weiteres wichtiges Trotzstück gegen die Reformierten. Von den katholischen Sakramenten bleiben nur Abendmahl und Taufe. Das Abendmahl wurde in theoretisch-dogmatischer Begründung und praktisch-kultischer Ausführung der Hauptgegen-satz gegen die Reformierten; doch wurde wie bei diesen viermaliger Genuß im Jahre empfohlen; voraus geht die Privatbeichte, die, des sakramentalen Charakters beraubt, doch ein wichtiges Stück der Erziehung und Beeinflussung ist. Die Taufe behielt den Exorzismus, ebenfalls ein großes Trotzstück gegen die Reformierten. Die Priesterweihe wurde zur Ordination, behielt aber die Handauflegung bei; die Firmelung wurde zum Katechismusexamen, dessen Bestehen die Berechtigung zur Teilnahme am Abendmahl mit sich brachte. Neben Predigt und Sakrament ist der Hauptgegenstand des Kultus der Katechismus; der Geist der Belehrung des rohen einfältigen Volkes und der armen verlorenen Jugend feiert hier seine höchsten Triumphe. Katechismusübungen in Kirche, Schule und Haus, Katechismuspredigten, eine große Katechismusliteratur zeugen von der Bedeutung, die man der dogmatischen und ethischen Belehrung beilegt. Der kleine lutherische Katechismus ist das Fundament der populären Bildung und Kultur in den lutherischen Ländern. Einen besonderen Schmuck empfing der Kultus durch das deutsche Kirchenlied, das, ohne Orgel gesungen, gleichfalls zur Belehrung dienen sollte und trotz einzelner großartiger naiver poetischer Leistungen doch diesen dogmatischen Charakter reichlich trägt; es zeigt als einzige nennenswerte poetische Leistung mit seinen vielen Geschmacklosigkeiten zugleich den allgemeinen Verfall der deutschen Kultur innerhalb dieses erneuerten lateinisch-dogmatischen Wesens. Den großartigsten Schmuck schließlich empfing der Kultus durch das geistliche Konzert, das, von Schülerchören getragen, die lutherischen Kantoren zu einem Bestandteil der Kirche machte. Das Schönste, ja fast das Einzige, was die Kunst in diesem kirchlichen Zeitalter vollbracht hat, ist hier geschaffen worden. In Bach hat das Luthertum die tiefste Darstellung gefunden, die ihm überhaupt zuteil geworden ist.

Das wichtigste Werk des lutherischen Staatskirchentums war die Schaffung der Bekenntniseinheit und des Bekenntniszwanges. An sich war nach den ersten überidealistischen Anwandlungen Luthers, der eine zwanglose Bekehrung der Ungläubigen durch die Macht des Wortes für selbstverständlich gehalten und daher nur die öffentliche Bekundung des Unglaubens verboten hatte, über das Prinzip selbst kein Zweifel. Freiheit für den wahren Glauben und Zwang für den Unglauben, das ist die Grundgesinnung, die bei dem Besitz absoluter göttlicher Wahrheiten ja selbstverständlich ist. Aber die Sache war nicht so einfach durchzuführen. Die Schrift als Prinzip des wahren Glaubens war vieldeutig, und es galt die Auslegung der Schrift eindeutig sicher zu stellen. Da war nun aber eine

Bekenntnis-
zwang und
Bekenntnisse.

große Schwierigkeit, daß das Luthertum eine ausgeführte Dogmatik zunächst nicht besaß und daß schon seine beiden Koryphäen, Luther und Melanchthon, empfindlich sich unterschieden hatten. Melanchthon hat als Luthers Mitkämpfer und Erbe, als Schulhaupt und Diplomat des Protestantismus das Recht in Anspruch genommen, die Lehre seines Freundes, die ja überhaupt erst er leidlich zu einer Dogmatik redigiert hatte, mit einer gewissen Selbständigkeit zu behandeln. Unter dem Eindruck patristischer Gelehrsamkeit begann er sich zu Calvins Abendmahlslehre zu neigen, als ursprünglich erasmischer Theologe erweichte er den harten Prädestinations- und Erbsündengedanken, und als ängstlicher Wächter über dem Ansehen der neuen Kirche glaubte er neben der Rechtfertigung die Notwendigkeit der guten Werke besonders betonen zu müssen. Dabei hat er zugleich in seinem lehrhaften Geist, seinem Bedürfnis nach reinlichen Formeln und unantastbarer Korrektheit den idealistischen Kirchenbegriff Luthers, dem die Kirche überall war, wo Wort und Sakrament war, eingeschränkt auf die Kirchen, in denen Wort und Sakrament sicher schriftgemäß und rechtgläubig verstanden sind. Durch diesen Doktrinarismus hat er selbst die Pfeile geschärft, die von der Hand seiner Schüler dann auf ihn abgeschossen werden sollten. Ein Teil von ihnen machte den echten Luther gegen ihn geltend. Man beschuldigte ihn des Abfalls und Verrats, und an dem so entstehenden Feuer schürte vor allem der Haß der ernstnischen Theologen gegen den Haupttheologen des verräterischen albertinischen Kurstaates. Es entstand eine fürchterliche leidenschaftliche Zänkerey, deren erstes Ergebnis der grausame Sturz des entlarvten Philippismus im Kurstaate war. Aber damit war noch nicht Ruhe; Ruhe konnte erst durch die Fürsten gebracht werden, die durch diesen Zank auch ihre reichsrechtliche Deckung in der Augustana gefährdet fanden. So machten sie sich denn mit Hilfe einer Vereinigung norddeutscher und schwäbischer Theologen an die Aufgabe der theologischen Pazifikation. Sie führten zunächst in ihren eigenen Ländern Corpora doctrinae ein, in denen die Augsburger Denkschrift und mehrere wichtige Reformationsschriften als Normen der Schriftauslegung vereinigt wurden. Pfarrer und Lehrer des ganzen Staats mußten dann das Corpus unterschreiben. Schließlich gelang es ihnen aber auch, eine Gesamtvereinigung zu schaffen in einer offiziellen Auslegung der Augustana, die besonders die strenge Erbsündenlehre und das eucharistisch-christologische Dogma festlegte und den Namen Konkordienformel empfing. Sie wurde von der Mehrzahl der lutherischen Stände eingeführt und bewirkte endgültig den Frieden. Die später auftauchenden Kämpfe griffen daher lange nicht mehr so tief. Man stritt dann noch um die Universalität und Partikularität des Heils, um die Ubiquitäts-Christologie, um das Verhältnis von Geist und Schrift, um die Kalixtinische Lehre einer milden Unionstheologie. Aber bei aller Giftigkeit griffen diese Kämpfe nicht mehr in das eigentliche Grundgefüge ein. Erst in den Kämpfen mit dem Pietismus kam man auf einen Boden, wo die Grundlagen der

symbolgemäßen Rechtgläubigkeit nicht mehr ausreichen und wo eine neue Zeit beginnt.

Auf der Grundlage dieses Bekenntniszwanges erhob sich das kunstvolle Gebäude der lateinischen Schultheologie, das zusammen mit der Jurisprudenz das geistige Haupterzeugnis dieser Welt ist und eine außerordentliche Intelligenz verbrauchte. Sie gibt sich als Bibelauslegung nach der Norm der lutherischen Symbole, die ihrerseits wieder als die offiziell anerkannte Quintessenz der Schriftwahrheit gelten. Doch ist diese Dogmatik bei allem Anschluß an die Bibel eine selbständige barocke Technik geworden, in der die biblischen Begriffe des lutherischen Paulinismus nach einer ganz besonderen Kunst behandelt werden. Im Geiste der Scholastik und übereinstimmend mit der gleichzeitigen katholischen Wissenschaft ist aus der aristotelischen Logik ein Schematismus der Gesamtdisposition und der technischen Einzelbehandlung der Begriffe ausgebildet worden, der in allen Wissenschaften, am sorgfältigsten aber in der Theologie, als eine unfehlbare Denkmachine wirkt. Dogmengeschichtliche, patristische und scholastische Belege und ein stets bereiter humanistischer Zitatenschatz vervollständigen den Apparat. Mit ihm wird eine schroff antipapistische und anticalvinistische Dogmatik aufgebaut, die Kontroversschriftstellerei ausgerüstet und die Bibelerklärung wissenschaftlich gemacht. Den Offenbarungswahrheiten dient als Unterlage eine natürliche Ethik und Theologie, welcher der Begriff der *Lex naturae* zugrunde liegt und die ebenfalls mit den Mitteln des neuthomistischen Aristotelismus betrieben wird. Daneben gab es dann freilich noch eine deutsche Erbauungstheologie von großer Herzlichkeit und gesunder Volkstümlichkeit, die Haupterzieherin des lutherischen Volkes neben und über dem Katechismus und dem Kirchenlied. Sie geriet bei ihrer Betonung des Innerlichen und Persönlichen bereits in die Nähe der Spiritualisten und leitet so über zum Pietismus. Dabei hat auch sie sich die Aufnahme katholischer Motive nicht versagt; nicht bloß auf die Taulersche und verwandte Mystik, sondern auch auf die katholische Christusdevotion wird gern zurückgegriffen als auf ein wirksames Mittel zur Belebung religiöser Sentimentalität.

Theologie.

Das Organ, wodurch der lutherische Konfessionsstaat diese Einheitlichkeit hervorbringt, ist in erster Linie die Schule und innerhalb dieser Universität und Gymnasium. Die Schule ist Staatssache, aber im kirchlichen und religiösen Interesse; sie ist durch und durch geistlich bestimmt, aber der geistliche Charakter wird gehandhabt vom Staat als dem Hauptträger des kirchlichen Gedankens; sie ist auf das eingezogene Kirchengut begründet und dient vor allem der Erziehung von Geistlichen und Beamten. Das große Musterbild der lutherischen Universitäten ist Melanchthons Schöpfung in Wittenberg. Hier ist der Vorrang der theologischen Fakultät selbstverständlich, *propter principiorum certitudinem*. Sie lehrt auf Grund der Bibel und der Symbole die Dogmatik, die Grundlage des ganzen Systems in Staat und Kirche, Schule und Leben, ihre geoffenbarte

Schulwesen.

Gotteserkenntnis unterbauend mit der natürlichen Gotteserkenntnis, d. h. mit der *Lex naturae*, die das höchste Ergebnis natürlicher Erkenntnis ist und zur Buße und Erlösungsbedürftigkeit geneigt macht. Neben ihr steht die Jurisprudenz, die Staats- und Kirchenrecht, römisches und kanonisches Recht lehrt und als Fundament eben die volle christlich verstandene *Lex naturae* hat, die an sich mit dem Dekalog identisch ist; auch das römische Recht läßt sich auf den Dekalog zurückführen und bedarf zu einem christlichen Recht nur der Ergänzung aus den im Heidentum verloren gegangenen spiritualen Momenten der *Lex naturae* oder aus der ersten Tafel. Die gemeinsame Voraussetzung beider oberen Fakultäten bildet die artistische Fakultät, die sich durch ein Aufnahme-Examen eine gewisse Vorbildung sichert und von den Grundkenntnissen der Sprachen und des Rechnens zu der humanistischen Stil- und Verskunst, zur aristotelischen Dialektik oder der Handhabung der Denkmaschine und schließlich zur Ethik und Metaphysik führte. Die beiden letzteren sind an Aristoteles angeschlossen, verfallen aber sehr bald dem neuthomistischen Aristotelismus. Die Ethik insbesondere erläutert den Begriff der *Lex naturae* und entwickelt die natürlich-weltliche Ethik, die von der geistlichen als Unterbau und Ergänzung vorausgesetzt wird. Von Naturwissenschaften ist nur die Rede, soweit sie im Studium des Aristoteles und Galenus bestehen. Die Astronomie ist Astrologie. Ein Kepler hat sich an lutherischen Schulen nicht zu behaupten vermocht. Der Geschichtsunterricht verläuft in dem Schema der vier Monarchien und knüpft das römisch-deutsche Reich unmittelbar an die biblischen Patriarchen an, betrachtet zugleich das Papsttum als Erfüllung der Weissagung vom Antichrist. Nebendem gibt es nur Aktenpublikationen in polemischem Interesse. Der Humanismus ist bei alledem immer mehr wie bei den Jesuiten zu einer reinen Form und Technik verflüchtigt, dafür aber als Eloquenz und Prunkrede um so schwülstiger entwickelt. Die Voraussetzung der Universitäten wiederum bilden die Gymnasien, die wesentlich Unterricht in den antiken Sprachen und der Dogmatik vermitteln. Der Volksschulunterricht ist sehr dürftig durchgeführt; er hat zum Hauptgegenstand Lesen und Schreiben und den Katechismus. Daß es einem solchen Schulwesen an Gegnern und Reformatoren nicht fehlte, versteht sich von selbst; aber es war zu eng mit dem ganzen System verknüpft, als daß ihnen ein Erfolg in dieser Periode hätte möglich sein können.

Ethik.

Die Hauptsache ist natürlich der ethisch-kulturelle Geist dieses Systems selbst. Er spricht sich zunächst aus in der theologischen Ethik und der praktischen Moral des Luthertums, die ihrerseits wieder in seiner theologischen Weltanschauung wurzeln. Freilich sind hier die großen und einfachen Grundanschauungen Luthers vom Hervorgang des sittlichen Lebens aus dem Glauben arg vertrocknet und zersplittert. Die Genugtuungslehre wurde immer mehr zum Zentraldogma des Luthertums, und pedantischer Eifer glaubte die alles religiöse Leben entscheidende Bedeutung der Sündenvergebung oder Rechtfertigung nur dann sichern zu können, wenn er

die Heiligung möglichst scharf von der Rechtfertigung abtrennte und von den guten Werken jeden selbständigen Wert sorgfältig fernhielt. Dadurch ist die lutherische Ethik in ihrer Begründung überhaupt unsicher geworden und ist sie vor allem verhindert worden, ein planmäßiges, einheitliches Ganzes der Lebensführung ins Auge zu fassen und ihren Gläubigen anzu-erziehen. Immerhin blieb für das Volk der kleine Katechismus das ethische Lehrbuch und mit ihm die Überzeugung lebendig, daß der Gerechtfertigte Gott fürchten, lieben und vertrauen soll im Gehorsam gegen den Dekalog und daß ein jeder seinen Stand und Beruf anschauen soll nach den zehn Geboten. Außerdem ist die rein geistliche Ethik jederzeit zu ergänzen aus der philosophischen und natürlichen Ethik, in der die Lex naturae oder die aus der natürlichen Weltordnung und Vernunft hervorgehenden sittlichen Gebote und Lebensformen entwickelt werden, auf welche der Christ nur die spirituale Gesinnung des Gehorsams aus Liebe gegen Gott und das Vertrauen zu Gottes Vorsehung aufpfropfen soll. Hier hat Melancthon die oft aufgelegten und kommentierten Lehrbücher geschaffen, deren Zweck ist, auf der Grundlage des Cicero und Aristoteles den Dekalog als epitome legis naturae zu erweisen; er galt dafür als der Morallehrer, der Platon und Aristoteles, die großen Muster, übertroffen habe. Von hier aus versteht sich auch der starke theologisch-ethische Gehalt der Rechtslehre und die starke Einmischung juristischer Dinge in die theologische Ethik. Denn das Recht fließt aus der Lex naturae, die ja ihrerseits mit dem Dekalog identisch ist, so daß man Straf- und Zivilrecht auf den Dekalog zu reduzieren unternahm. Die in ihrem vollen doppelten Sinn verstandene Lex naturae erwies sich eben als die Zusammenschließung der geistlichen und weltlichen, jenseitigen und diesseitigen Ethik, die man brauchte und die bald nach der rechtlichen, bald nach der religiösen Seite verwendet werden konnte. Sie — und nicht eine rein christliche neutestamentliche Sittlichkeitsidee — ist der eigentliche Grundbegriff der Moral. Soweit biblische Veranschaulichungen gesucht werden, werden sie daher auch in steigendem Maße dem Alten Testament, für die Staatsmoral den Königsbüchern, für die Privatmoral Jesus Sirach und den Proverbien entnommen. Schließlich besteht ein großer Teil der praktischen Ethik in den obrigkeitlichen Sittenmandaten, den polizeilichen Strafen wegen religiöser, moralischer oder kirchlicher Verstöße, den konsistorialen Handhabungen der Kirchenzucht. Auch das stark theologisch beeinflusste Strafrecht beleuchtet die Sachlage. Ist es doch die Aufgabe des Konfessionsstaates, nicht bloß den reinen Glauben, sondern auch die christliche Ehrbarkeit und Moral zu schützen und zu pflegen.

Trotz aller Verzerrung wirken hierbei im wesentlichen doch die Grundgedanken Luthers fort, in ihren Vorzügen, der Innerlichkeit und Freiheit der gotterfüllten Gesinnung, und in ihren Schwächen, dem Mangel an ziel-sicherer Organisation des Lebens und der Verweisung der Masse an den Gehorsam. Das Ziel liegt nicht in der Gestaltung der Welt; diese ist

Verhältnis der
öffentlichen und
Privatmoral.

vielmehr ein zufälliger, von Gott so geordneter Stoff, an dem es vor allem Gottvertrauen, Sündentrost und Gottesliebe zu bewähren gilt. Es liegt aber auch nicht außer der Welt im Dienst für die Kirche oder einem höheren geistlich-mönchischen Lebensstand; damit hat der Papismus die Gläubigen genarrt. So fehlt jedes eigentliche Ziel, und es bleibt als Ziel immer nur gehorsames Ausharren in den einmal gegebenen Lebensbedingungen, treue und fleißige Arbeit in den durch sie gestellten, nützlichen Berufen und Befestigung in der Bekehrungsstimmung des verdienstlos Begnadigten. Das Ziel wird daher von der Ethik immer nur als das der Bewahrung der Rechtfertigungsgnade bezeichnet, d. h. als Bewahrung der Stimmung der Begnadigung, die durch Eingehen auf wirklich Böses und Gottwidriges natürlich verloren gehen würde. Wenigstens gilt das für den einzelnen Christen. Der Zweck des Ganzen, des staatskirchlichen Gesamtlebens, aber liegt nicht in der Hand und nicht im Urteilsbereich des gewöhnlichen Untertanenverstandes. Das steht nur der Obrigkeit und den Geistlichen zu, und auch sie können als Zweck des Ganzen wesentlich immer nur die Aufrechterhaltung und Wirkung des reinen Gotteswortes ansehen, das alles Übrige von selbst hervorbringen werde, soweit es Welt, Teufel und Fleisch leiden; Polizei und Richteramt leisten nur Nebendienste. Die tiefe Überzeugung von der Erbsündigkeit überhaupt und von der Roheit und Begehrlichkeit der Massen insbesondere führt zu einer charakteristischen Trennung von Privatmoral und öffentlicher Moral. Die erste betätigt sich im Glauben, der Nächstenliebe und dem Berufsgehorsam, alles lediglich im Gehorsam gegen Gottes Wort und im Vertrauen auf die Vorsehung, daß treuer Fleiß am angewiesenen Ort schon zum Guten führen werde. Die letztere beschäftigt sich mit der Gestaltung des Lebensganzen in Staat, Kirche und Schule zu einem Ausdruck des göttlichen Wortes und ist in dem Gefühl der göttlichen Berufung und Autorität lediglich den regierenden Ständen und Personen anvertraut; sie bessert und regiert das System, innerhalb dessen der einzelne an seinem Ort Gott dienen soll, und hat ihre höchste Aufgabe lediglich in der ruhigen, friedlichen, ehrbaren und gottseligen Ordnung des Systems, dem sie selbst vorsteht, während sie um den allgemeinen Weltlauf sich zu kümmern auch ihrerseits keinen Beruf hat.

Privatmoral.

Die persönliche Privatmoral hat ihren Ausgangspunkt durchaus im Glauben, im lutherischen Sinne dieses Wortes. Da dieser Glaube aber bei aller Betonung des Vertrauens und des praktischen Gefühls doch immer die Bejahung bestimmter religiöser Gedanken ist, so muß dieser Glaube gerade zum Zweck der vollen Hervorbringung seiner Folgen ein klarer und deutlicher sein. Er muß Bibel und Dogma gegenwärtig haben und darf mit der *fides implicita* des Katholizismus sich nicht begnügen, die ja ihre gedankliche Unvollständigkeit durch die Hauptsache, den Gebrauch des heiligenden Sakraments-Wunders, bei weitem ersetzt. Der lutherische Christ muß vielmehr völlig bibelfest und rechtgläubig sein und gewinnt beide Eigenschaften durch häufigste Teilnahme am Predigtcultus,

häusliche Bibellektüre, endlos wiederholten Katechismusunterricht und reichliche theologische Literatur. Das Mittel zur Lebendigmachung dieses doktrinären Glaubens ist das nachdrücklich eingeschränkte Gebet; selbst der Bettler soll das dargereichte Brot mit Gebet und Lied verzehren. Als weitere Tugendmittel oder Förderungsmittel sittlicher Leistungsfähigkeit dienen die Privatbeichte und etwa aufzunehmende asketische Gelübde, diese aber in voller Freiheit und abhängig von der Tauglichkeit für die individuelle Persönlichkeit und Lage. Dabei muß dieser Glaube aus der tiefsten Empfindung erbsündiger Verlorenheit hervorgehen, sein einziger Beweis und Rechtstitel ist ja, daß er dem absolut verlorenen und nur durch ein Wunder errettbaren Menschen eben gerade das Wunder darbietet, dessen er bedarf: das Wunder der stellvertretenden Büßung Christi für seine Sünden und das Wunder der Bekehrung durch die diese Büßung ihm gewiß machende inspirierte Bibel. Die Befestigung des rechten Glaubens ist also zugleich möglichste Selbstversetzung in die Sünden- und Unwürdigkeitsstimmung. Der Kampf gegen die Reste der Erbsünde im eigenen Selbst, die tägliche Buße, soll das Leben erfüllen, und ebenso soll der Haß gegen die das ganze Gemeinschaftsleben vergiftende Sünde ihn nie verlassen. Am Glauben ist so das Wichtigste die durch ihn vermittelte Seligkeit, die Wiedervereinigung mit Gott, die von den Theologen nicht mit Unrecht als *unio mystica* gefeiert worden ist und deren Beschreibung durch der katholischen Mystik verwandte Ausdrücke nur den ursprünglichen mystischen Ausgangspunkten und weltindifferenten Gefühlen Luthers entspricht. So erhält sich in dieser Mystik, in der Bekehrungsstimmung und in der starken Jenseitshoffnung das asketische Moment des Christentums. Es ist ein Unterbrechen des gewöhnlichen Laufes und Ausruhen in dem einzigen rein und absolut göttlichen Moment des Christenstandes, in der Sündenvergebungsgewißheit, während alle übrigen Momente aus Göttlichem und Menschlichem gemischt sind und schließlich doch nirgends einen Wert in sich selbst haben, sondern nur immer neue Anläufe und Versuche sind, von denen aus der Christ immer auf das Rechtfertigungsheil zurückgeht. Für gröbere Naturen freilich nahm diese Mystik dann mehr den Ausdruck der Zuversicht und des Vorseungsglaubens an, daß dem Bekehrten alle Dinge und alles Handeln zum Besten dienen müssen, daß er daher in ehrbarer Fröhlichkeit der Welt genießen dürfe und nur sein Geschäft mit Fleiß und Treue zu besorgen habe. Die ersteren konnten sich mehr auf den früheren, die letzteren mehr auf den späteren Luther berufen, obwohl in Luther selbst beides immer eng verbunden geblieben ist. Aus solchem Glauben ging die Moralität des täglichen Lebens hervor. Es ist die Moralität der Gottesliebe; denn die Liebe des Versöhnten zu Gott bestimmt alles Handeln. So ist zunächst die Moralität des persönlichen Verhaltens zu sich selbst nichts anderes als die Selbstbewahrung in der Liebe zu Gott und in der Rechtfertigungsgnade, die nur dann möglich ist, wenn wir alle Forderungen des natürlichen Gewissens

aus Liebe und Dankbarkeit gegen Gott und in der Gesinnung der Demut gegen ihn erfüllen. Mögen diese Forderungen mehr gelehrt aus der antiken Moral oder mehr populär aus Jesus Sirach und verwandten Schriften entwickelt werden, immer handelt es sich darum, die allgemeinen Forderungen der Wahrhaftigkeit, Keuschheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gewissenhaftigkeit, Geduld aus der richtigen geistlichen Gesinnung heraus, d. h. nicht als gute Werke oder Leistungen der Vernunft, sondern als Wirkungen der Gnade und Hingebung an die göttliche Liebe demütig zu betätigen. Dem Nächsten gegenüber wird diese Gottesliebe, da wir Gott ja nichts geben, sondern nur seine Gesinnung gegen die anderen betätigen können, zur religiösen Nächstenliebe. Es gilt um Gottes willen den Nächsten zu lieben. Diese Liebe betätigt sich freilich zunächst in Milde, Güte, Gerechtigkeit gegen alle und besonders gegen die Nächststehenden; aber ihre Hauptbetätigung ist doch der gewissenhafte und fleißige Dienst an dem verordneten System der natürlichen Berufsformen. Die Arbeit in den Berufsformen ist das „große Werkhaus der Nächstenliebe“, und auch die Wohltätigkeit tut am besten, ihre Gaben der berufsmäßigen öffentlichen Armenpflege zuzuwenden. Die Berufstätigkeit ist dabei freilich wiederum vor allem eine Äußerung der Demut gegen Gott, die sich in die von Gott durch die natürliche Ordnung gegebenen Lebensbedingungen fügt, und ein Liebesdienst, der nicht für das eigene Wohlergehen, sondern für die Ordnung und das Gedeihen des Gemeinwesens arbeitet, da der Mensch nun einmal im Fleische lebt und das Fleisch einer solchen gedeihlichen Ordnung bedarf. Die Äußerungen hierüber nehmen freilich oft in populärer Abplattung den Charakter einer etwas philisterhaften, nur durch die Klagen über die Erbsünde eingeschränkten Weltzufriedenheit an. Aber in Wahrheit ist doch der Grundgedanke der innerweltlichen Askese dabei keineswegs aufgegeben. Nichts Weltliches hat einen Wert in sich selbst; alles dient nur dem religiösen Zweck. Künste und Wissenschaften sind nur für die Erbauung oder für den Nutzen. Die Adiaphora oder die erlaubten Vergnügungen sind im Grunde doch nur ein starker Trumpf gegen die papistische und calvinistische Werkheiligkeit, und alles Handeln kann vor Gott im Grunde nur bestehen, weil es von Christi Genugtuung gedeckt ist. Das Leben bleibt im Grunde ein täglicher Kriegsdienst gegen den Teufel, und die eigentlichste Erprobung der Rechtfertigungsseligkeit ist nicht sowohl der Berufsgehorsam als die Unterwerfung unter die zahllosen Leiden, die in der sündigen Welt dieses Berufswirken mit sich bringt. Die strengen Gebote der Bergpredigt, die viel von den Ethikern besprochen werden, bleiben an sich überall in Geltung als Gesinnungsregeln; sie sind überall da in Kraft, wo es der Christ als Christ mit dem Christen zu tun hat. Mit dem wirklichen Leben und seinen Bedürfnissen werden sie nur vermittelt, indem echt lutherisch überall der innere christliche Mensch und sein ihm aus der natürlichen Ordnung erwachsendes Amt unterschieden wird. In der erbsündigen Welt ist die natürliche Ordnung der Lex na-

turae eben eine Ordnung des Zwanges, Rechtes und Privateigentums, und daher ist der Christ nach seinem natürlichen Amt berechtigt und verpflichtet zu Kriegsdienst, obrigkeitlicher Funktion oder Gehorsam gegen die Obrigkeit, zum Gebrauch der Gerichte und des Eides, zum Eigenbesitz und Erwerbsstreben; alles das tut er nicht unmittelbar als Christ, sondern als Glied der natürlichen Ordnung, unter welche freilich Gott zum Zweck der Züchtigung der Gottlosen und des Schutzes gegen die Gottlosen, zum Zweck der äußern Ordnung und Disziplin, auch die Christen beugt. So sind Demut und Liebe gegen Gott die Grundmotive dieser Ethik. Darüber tritt die Persönlichkeit als solche zurück. Die Liebe gegen Gott stärkt und erfüllt nicht die Persönlichkeit zum selbständigen, souveränen Gewissen, sondern bewirkt vor allem Hingabe und Ergebung. Die Liebe gegen den Nächsten bereichert nicht vor allem die Persönlichkeit durch gegenseitige Ergänzung und Verstärkung des sittlichen Charakters, sondern gibt um Gottes willen und im Selbstverzicht, weil wir Gott nichts geben können und uns daher an die Menschen halten müssen; zudem fügt sich der Christ bei diesem Geben an die Mitmenschen in das naturgewachsene, von der Vorsehung bewirkte Gefüge des nun einmal gegebenen Gemeinlebens. Nur an einem Punkte macht sich die Selbständigkeit der gottesfüllten Persönlichkeit geltend, im Bekenntnis zum wahren Glauben. Dies muß auch gegen den Widerspruch einer ganzen Welt behauptet werden; auch gegen eine ungläubige Obrigkeit ist hier der passive Widerstand erlaubt; ja nach gelegentlichen Äußerungen Luthers glaubten manche noch über den passiven Widerstand hinaus auch zu aktivem Angriff gegen eine aus dem Gesetz sich heraussetzende Obrigkeit vorgehen zu dürfen. Im ganzen aber überwiegt auch hier die Begrenzung auf den passiven Widerstand und auf das Leiden für die Wahrheit. Und das ist von zahllosen Christen, insbesondere von zahllosen treuen Geistlichen, in schweren Zeitläuften auch opferfreudig betätigt worden.

Die öffentliche Moral bezieht sich auf das geistlich-weltliche Lebensganze der christlichen Gesellschaft. Auch sie steht unter dem Prinzip des religiösen Liebesgedankens. Die gegenseitige Liebe und Förderung der in diesem System vereinigten Elemente ist die Aufgabe, um in der Darstellung einer solchen von der Liebe beseelten Gemeinschaft Gottes Ehre zu verkünden. „Auf daß wir ein geruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit“ heißt es in der Haustafel des kleinen Katechismus oder mit den Worten Seckendorffs: „Es bestehet die landesfürstliche Regierung in Erzielung und Behauptung gemeines Nutzens in geistlichen und weltlichen Sachen. Der letzte Zweck soll sein die Ehre Gottes.“ Dabei kommen aber als die eigentlichen Elemente dieses geistlich-politisch-wirtschaftlichen Lebenssystems nicht die Einzelindividuen, sondern in mittelalterlich-ständischer Denkweise die Stände in Betracht, die drei großen Hierarchien, wie Luther sie nennt: die Hierarchie der Fürsten, des Adels und der Beamten, die Hierarchie des Predigtamtes und die Hier-

Öffentliche
Moral.

archie des Hausstandes, wozu Luther noch als vierten den „gemeinen Orden der Christenheit“ oder die im Beruf arbeitende und dienende Masse rechnet. So handeln dementsprechend auch Juristen, Theologen und Nationalökonomien von diesen Dingen unter dem Titel des dreifachen Status, des Status politicus, ecclesiasticus und oeconomicus. Jeder dieser Stände soll dem andern Dienst und Liebe erweisen um Christi willen und dafür seine eigene Ehre genießen: die Obrigkeit, indem sie dem geistlichen und weltlichen Wohle mit ihrem ganzen Machtapparat dient; der Klerus, indem er Obrigkeit und Volk die göttliche Wahrheit auslegt, beide zu christlichem Sinn ermahnt und die Geschäfte der Seelsorge übernimmt; die Masse, indem sie aus Liebe zu ihren landesväterlichen Obrigkeiten, zu ihren Lehrern und Seelsorgern und zum Besten des Ganzen willig dient und gehorcht und arbeitet. In dieser christlichen Gesellschaft gibt es keine Tyrannei, hat das Individuum den Anspruch auf Fürsorge und Rechtsschutz und Sicherheit des Eigentums; aber es gibt auch keinen unruhigen und neuerungssüchtigen Hochmut. In allem soll vielmehr die Liebe herrschen. Soweit aber Gottes Vorsehung diese Liebesgesellschaft auf die natürlichen Ordnungen des Rechts und der Gewalt begründet hat, ist auch der Rechtsgesichtspunkt und der Gewaltgebrauch erlaubt und Pflicht, alles nach Anordnung der diese weltliche Ordnung als ihren besonderen Beruf verwaltenden Obrigkeit.

Der Staat ist, wie das bei einer rein religiösen Abzweckung des Lebens immer der Fall sein muß, lediglich eine sozialeudämonistische Anstalt zum Zweck der Aufrechterhaltung der Ordnung, des Friedens, des Eigentums nach innen und außen. Was er darüber hinaus leistet, das leistet die Obrigkeit als der große christliche Bruder, der in der christlichen Gemeinde die meiste äußere Macht und Wirkungsmöglichkeit und daher den göttlichen Beruf zum Dienst mit diesen Mitteln für die Kirche hat. In diesem Sinne verwaltet der Staat die Kirche, die Schule, das Armenwesen; er erläßt Luxusgesetze, Kleiderordnungen und dem wahren ehrlichen Wert der Waren entsprechende Preistaxen, er gibt Sittenmandate, handhabt durch seine kirchlich-juristischen Behörden die Exkommunikation, die Ketzer- und Hexenprozesse und die Zensur. Soweit er lediglich als Staat handelt, übt er im göttlichen Auftrag die Regalien, die Justizhoheit, das Münzrecht und Steuerrecht aus als der Inhaber der Zwangs- und Rechtsgewalt; hier ist sein Beruf teils die Pflege des Ganzen, die Konservation der einzelnen Stände und Nahrungen, teils die strenge Unterdrückung der Sünder und Ungläubigen, die er in dem rohen Strafrecht mit seiner Inquisition, Tortur und den strengen Strafen nachdrücklich ausübt. In Milde und Strenge ist er ein Abbild Gottes, und sein Beruf ist in seiner Ausübung von Gottes Gnaden und nur Gott verantwortlich. An seiner Berufswürde nimmt Anteil der Beamtenstand, der, nach burgundischen und österreichischen Vorbildern zunächst gestaltet, doch in lutherischen Landen eine eigentümliche Würde und Pflicht der Ehrlichkeit

und der sozialen Hochstellung gewinnt. „Der Hauptzweck dessen allen ist“, sagt Seckendorff, „die heilsame Erhaltung der Polizei oder ganzen Regiments in seiner Ehre, Krafft und Hoheit, und das letzte Ziel ist die Ehre Gottes“, und dabei sind die Beamten und Geistlichen, sagt derselbe Autor, „nicht eigentlich Untertanen, sondern Werkzeuge“.

Nicht zu vergessen sind dabei die Halb-Obrigkeiten, die adeligen Standesherrn, denen für ihre Gutsbezirke eine ähnliche Stellung zukommt wie der Obrigkeit für das Ganze, und die zwar von der Gesamtobrigkeit möglichst unter den gemeinen Nutzen gebeugt werden, die aber doch Anspruch auf Gehorsam haben. Die Obrigkeit wehrt ihnen das Bauernlegen und die Ausdehnung der Jagdrechte, aber die Pflichtigen selbst dürfen ihnen nicht widerstehen. Die Beugung der Feudalen unter den Beamtenstaat und andererseits die Sicherstellung adliger Macht im Gutsbezirk ist gleicherweise eine Wirkung lutherischer Staatsethik. Der Junker wird höfisch nach oben, nach unten aber zu Gottes Stellvertreter im kleinen. Die Sächsische Ritterschaft trägt 1672 auf Haustaufe an, „denn es wäre doch disreputierlich, wenn ein vornehmes Kind mit demselben Wasser getauft würde, mit welchem gemeine Kinder getauft sind“.

Die Kirche als geistliche Führerin betätigt ihre Liebe vor allem durch Reinhaltung der Lehre. Der furchtbare Doktrinarismus des Luthertums ist die naturgemäße Folge des Glaubensbegriffes. Wo persönliche Überzeugung die Religion ausmacht, muß die Religionswahrheit genau bekannt sein, und da ist dann zwischen Fundamental- und Nicht-Fundamentalartikeln nur ein fließender Unterschied. Soll Einheit des Glaubens herrschen, so muß der Glaube genau definiert sein. Daneben steht die sittliche Vermahnung gegen alle Stände, die praktisch freilich oft mehr gegen die Kleinen sich richtet als gegen die Großen. Die Erziehung der Unmündigen und Unwissenden, die Behandlung der Gemeinden als unwürdiger und grober Christen ist auch hier der Hauptcharakter des Systems. Als Patronatspfarrer sind die Geistlichen Stützen und Organe der Gutsherrschaft. Einfluß und Wirkung dieser Geistlichkeit auch auf das innerste persönliche Leben kann nicht gering gewesen sein. Denn ihre Erziehung hat den Volkscharakter auf Jahrhunderte bestimmt.

Am schwersten zu umschreiben ist die besondere Gestaltung der Liebespflichten des Nährstandes. In Haus und Familie gilt Liebe und Zucht. Hausandacht und religiöse Erziehung sichern den wahren Familiensinn. Der Hausvater ist für die Familie, was die Obrigkeit für das Land. Die Frau soll als Schwester in Christo geachtet werden, doch steht sie völlig unter der patriarchalischen Gewalt des Mannes. Heiraten sollen früh geschlossen werden; Gefahren der Übervölkerung sind noch unbekannt; man denkt nur an die Gefahren außerehelichen Geschlechtsverkehrs. Kinder sollen zahlreich im Vertrauen auf Gottes erhaltende Vorsehung gezeugt werden. Zum Hausstand gehört der Gesindestand, das Betriebspersonal, die Dienerschaft; sie unterstehen der gleichen patriarchalischen Verpflich-

tung und sollen dienen, als ob sie Christo dienten. Alte und Invalide sollen vom öffentlichen Armenwesen versorgt werden. Der Hausstand und die Hauswirtschaft ist auch die Grundform der wirtschaftlichen Berufsarbeit. Dabei ist die Berufswahl eine von Hause aus sehr eng begrenzte; sie steht innerhalb des Schemas der gegebenen ständischen Gliederung von Adel, Bauern, Städten und hält sich innerhalb dieser Stände wieder an hergebrachte und rechtlich abgegrenzte Gruppen. „Zu diesem Zweck“, sagt Seckendorff, „ist in etlichen Landesordnungen die gemeine Satzung, daß ein jeder Stand bei seiner hergebrachten Nahrung bleiben, der Adel z. B. seiner Güter sich nähren, der Bürger der Kaufmannschaft und Handwerks auch Schenkens und Brauens sich gebrauchen und der Bauersmann dem Ackerbau obliegen soll, doch alles nach Maße des alten Herkommens und jedes Ortes Gelegenheit.“ Dabei ist das Handwerk durch „Zucht- und Handwerks-Regeln oder Gilden- und Innungsbriefe“ geregelt und der Kaufmannstand durch Preistaxen und Aus- und Einfuhrbestimmungen zu ehrbar bescheidenem Gewinn genötigt. Auch die verschiedenen Bauernkategorien werden zum Verbleiben in ihrem Stand ermahnt, die Tagelöhner und Dienstboten insbesondere, „daß sie bei billigem Lohn und fleißiger Arbeit verbleiben; denn ohne dieselben werden alle anderen Handtierungen und Haushaltungen gestopfet und gehindert“. Die freie Berufswahl und das Vorwärtstreben sind also sehr gehindert, die liberalen Berufe außer dem juristischen, geistlichen und Schulamt fast ganz ausgeschlossen, Schauspieler und freies Literatentum unmöglich; besondere individuelle Begabungen können durch Stipendien in das höhere Schulwesen und dadurch in die höheren Klassen vorrücken. Strenges Verbot des Müßiggangs und des Bettels fordert eine unausgesetzte Arbeitsamkeit; daß aber die Arbeit innerhalb des gegebenen Systems nährt, das ist teils durch den Vorsehungsglauben, teils durch die Wirtschaftspolitik der Regierungen und die Dünnhheit der Bevölkerung gesichert. In möglichst abgeschlossenen Handels- und Erzeugungsgebieten wird nach dem Prinzip des Nahrungsschutzes jedem seine Sphäre garantiert; dafür ist er Fleiß und Dienstwilligkeit schuldig. So ist zu erwarten, daß „keinem Untertanen die Notdurft zu seinen Lebensmitteln außer sonderbarer Strafe und Verhängnis Gottes und sein Verschulden mangle“. Beweglichkeit der Güter und des Besitzes, auch der Menschen, wird nach Möglichkeit verhindert, Fremde und Vagabunden werden abgeschoben. Das Ziel der Arbeit ist, wie für die mittelalterliche Wirtschaftslehre, das Auskommen und das Übrighaben für Liebeszwecke. Der Reichtum und Überfluß ist volkswirtschaftlich erwünscht, aber kein Ziel für das Individuum. Es ist nicht bloß der überwiegend agrarische Charakter des Luthertums und der Boden unentwickelter wirtschaftlicher Verhältnisse, der sich in dem Ausschluß oder der äußersten Einschränkung des Zinses äußert. Es ist die religiösethische Abneigung des Asketismus gegen den Besitz und seine Gefahren, die hier vor allem wirkt. Die Pflege des innern Menschen und des Ge-

fühlens, die Verwerfung der sündigen Welt und ihrer Versuchungen läßt trotz mancher obrigkeitlicher merkantilistischer Versuche den Geist des Kapitalismus nicht aufkommen. Eine so erzogene Bevölkerung stellt gute Beamte, gute Untertanen, gute Soldaten und willige Arbeiter, aber bringt keine Initiative und Planmäßigkeit des individuellen wirtschaftlichen Handelns hervor. Es ist eine sonderbare Verschränkung gegenüber dem Calvinismus. Ist dieser in seiner puritanischen Strenge dem Vergnügen und dem Lebensgenuß viel feindlicher als das Luthertum, so ist wiederum die Askese des Luthertums der Entwicklung der modernen Wirtschaft und des Kapitalismus, der Technik und der Unternehmungslust viel feindlicher als der Calvinismus, der diese Dinge für das Gedeihen des christlichen Gemeinwesens benutzen zu müssen meint. Hier wirken Mittelalter und kanonisches Recht im Luthertum fort, während der Calvinismus es hier scharf durchbrochen hat, um an anderen Punkten um so schroffer alte Wege zu gehen.

Alles in allem ist die ethische Kultur des Luthertums eine Kultur des christlichen Patriarchalismus. Wenn sie auch durchgehends die Züge der seit dem Scheitern der Reichsreform, der Niederschlagung des Bauernkrieges, der großen Preisrevolution und der Änderung der Handelswege überall sinkenden deutschen Kultur zeigt, so ist sie im eigentlichsten Wesen doch bedingt durch den religiösen Geist Luthers. Sie ist die gleiche in den von der theologischen Literatur Deutschlands abhängigen skandinavischen Ländern, und sie wirkt fort, auch nachdem der enge konfessionelle Kleinstaat zerbrochen und der deutsche Niedergang überwunden war: sie setzt sich fort in der Gemütsiefe und dem Gefühlsreichtum der neueren deutschen Poesie und Spekulation, in dem patriarchalisch bevormundenden Geiste des fridericianischen Absolutismus, in der Organisationslosigkeit und Bescheidenheit des deutschen Arbeiters bei Beginn der Industrialisierung Deutschlands und in den sozialetischen Programmen der konservativen Partei. Vielleicht führt von hier aus eine, leise Nachwirkung auch zu dem alle geistige Kultur und Religion in sich aufnehmenden Staat Hegels, der freilich in das Corpus Christianum die ganze Fülle moderner weltlicher Ethik aufnimmt.

Gesamt-
charakter der
lutherischen
Ethik.

II. Der Calvinismus. Ein ganz anderes Bild bietet trotz der verwandten theologischen Grundlage der Calvinismus. Hier herrscht Einheit und Gesamtbewußtsein trotz des auch hier selbstverständlichen landeskirchlichen Prinzips, hier gibt es gemeinsame Aktion und sogar ein reformiertes Gesamtkonzil, hier findet Fortschreiten und Ausbreitung im weitesten Maße statt, hier wird auch die profane Kultur ganz anders von der geistlichen angeeignet, befördert und organisiert. Der Grund dieser andersartigen Entwicklung liegt teils in der anderen Art ihres Bodens — es ist der geistig, politisch und wirtschaftlich höchst entwickelte Teil Europas, der nach Eintritt der spanischen Friedhofsstille in Italien die Führung auf

Verwandtschaft
und Unterschied
von Luthertum
und Calvinismus.

allen Gebieten übernimmt —, teils in den besonderen Geschicken dieses Teils von Westeuropa, den Fügungen des Kriegsglücks und den Wandlungen der Seeverhältnisse, die gerade Holland und England zu großen Seemächten werden ließen, teils und vor allem in eben den Abweichungen der religiösen Idee, die den Calvinismus von seiner Grundlage im Lutherum schieden. Es ist die Aufnahme der täuferisch-spiritualen und pietistisch-ethischen Elemente in das System Calvins, die ihm von Straßburg aus zugeflossen sind, die eiserne Festigkeit, die der Prädestinationsgedanke einzuflößen vermag, die Ausbildung einer biblisch begründeten Kirchenorganisation, die dem lutherischen, tatsächlich an katholische Überlieferungen sich anschließenden, territorialkirchlichen *jus humanum* ein antikatholisches, evangelisches *jus divinum* zur Seite stellt, und schließlich die strenge Einheitlichkeit der Lehre, die, von Hause aus im Besitz der einzigen wirklichen Dogmatik des Reformationszeitalters, der christlichen Institution, von den Unsicherheiten und Lehrstreitigkeiten der werdenden lutherischen Dogmatik verschont geblieben ist und trotz verschiedener landeskirchlicher Konfessionen doch eines eigentlichen Symbols nicht mehr bedurfte. Auch hier ist es ein Zeitalter des Krieges, das von der neuen Kirchenbildung eröffnet wird. Aber der Krieg wird nicht möglichst vermieden und erstaunt oder widerstrebend als göttliche Züchtigung für sündige Unvollkommenheit hingenommen, sondern als die natürliche Folge der Kirchenspaltung begriffen und daher nicht bloß zur Verteidigung, sondern auch zum Angriff und zur Sicherung geführt. Die Gotteskriege des Alten Testaments und die Stimmung der Kreuzzüge lebt wieder auf; militärische Ausdrücke wie die Armee der Heiligen, der Kriegsdienst Christi, das Fähnlein Jesu, beherrschen die calvinistische religiöse Sprache.

Ausbreitung.

Genf lag im Zentrum Westeuropas vor den Toren Frankreichs, Italiens und Deutschlands und unter dem Schutz der Eidgenossenschaft; der geistliche Diktator Genfs sah in ihm das große Seminar einer calvinistischen Weltkirche, die durch die verschiedenen Landeskirchen sich erstrecken sollte. Zunächst führte die Verbindung mit der Eidgenossenschaft zu einer Vereinigung mit den Zwinglischen Kirchen der Schweiz, die an ihrem Staatskirchentum und ihrer Theologie nichts änderten, aber allmählich von selbst dem calvinischen Geiste erlagen. Im Consensus Tigurinus (1549) schließt Calvin ein Kompromiß in der Abendmahlsfrage mit Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis, und nach mancherlei Reibungen wird umgekehrt auch die von Bullinger für den Pfälzer Friedrich III. verfaßte Bekenntnisschrift von Genf anerkannt (1564). So entsteht die *Confessio Helvetica posterior*, eines der Hauptbekenntnisse des Calvinismus. Noch näher stehen Calvin die Nachbarkirchen der französischen Schweiz, die von Farel organisierte Neuenburger und die von Viret in beständigem Kampf mit der bernischen Obrigkeit geleitete Waadtländer Kirche. Weiterhin erwirkt Calvin den piemontesischen Waldensern durch eine schweizerisch-deutschfürstliche Gesandtschaft Ruhe. In dem autonomen,

der Schweiz verbündeten Graubünden bekennt sich ein Teil der dort frei sich bildenden Gemeinden zur *Confessio Helvetica posterior*. Auch weit nach dem Osten reicht die Propaganda: in Polen schließt ein Teil des halbsouveränen Adels und der Städte, in den Wirren Ungarns der überwiegende Teil der Magyaren sich dem Genfer Glauben an, während die Deutschen des Ungarlandes dem Luthertum verbleiben. Auch in Deutschland selbst macht der Calvinismus mächtige Fortschritte, indem das in der Konkordienformel sich verengende Luthertum ihm die Anhänger des Philippismus und eines weniger intoleranten Luthertums in die Arme trieb; dabei blieben hier meistens die Grundzüge des lutherischen Staatskirchentums bestehen. Der wichtigste Gewinn war die Kurpfalz, wo Friedrich III. im Heidelberger Katechismus ein Hauptsymbol des gemäßigten Calvinismus schuf. Dann folgten Nassau-Dillenburg und einige benachbarte Grafschaften, Hessen-Kassel, Bremen, Anhalt, Lippe. In Kurbrandenburg trat Johann Sigismund zu ihm über und legte damit den Grund zur Unionspolitik seines Hauses. Eine echt calvinische Kirche sind aber unter allen diesen deutschen Gebieten nur die niederrheinischen und ostfriesischen Synodalkirchen, die von niederländischen Flüchtlingen organisiert werden und lange Zeit nach den Niederlanden gravitieren. Es handelt sich hierbei stets um die höchstkultivierten und unter dem Einfluß des Westens stehenden Teile Deutschlands. Der Calvinismus genoß nicht nur das Ansehen der ethisch strengeren, sondern auch das der feineren und vornehmeren Religion, wie ja auch in dieser Hinsicht bereits Calvins Persönlichkeit sich charakteristisch von der Luthers unterschieden hatte, und wie die calvinistischen Fürstenhöfe hierin den lutherischen vorangingen.

Das Wichtigste aber ist die Ausdehnung nach dem Westen, nach Frankreich, den Niederlanden, Schottland und England.

Seiner französischen Heimat war Calvins Liebe vor allem zugewandt, soweit für den Theologen nationale Gesichtspunkte überhaupt in Betracht kommen dürfen. Ganz persönlich hat er durch seinen Einfluß und seine geistliche Beratung den dortigen Evangelischen, die von humanistischen und lutherischen Anfängen her sich längst ihm zugewandt hatten, die Notwendigkeit an das Herz gelegt, ihren Glauben zu bekennen und sich zu organisieren; das heimliche und unorganisierte Dasein sei bequemer und ungefährlicher, aber das Bekenntnis sei Pflicht und Bedingung des Erfolges. So entstand 1559 auf einer Versammlung in St. Germain die französische Hugenottenkirche mit ihrem Bekenntnis und ihrer *discipline ecclésiastique*. Zugleich erstand in Coligny der französischen Kirche ihr großer Führer, und die religiöse Bewegung verband sich mit den dem werdenden Absolutismus entgegenstrebenden Elementen. In einer Reihe blutigster Kämpfe errang sich diese Kirche dann endlich im Edikt von Nantes 1598 die Duldung ihrer Organisation und militärische Garantien ihres ungestörten Daseins. So blieb sie 31 Jahre lang unter weiteren Kämpfen ein Staat im Staat, bis sie ihrer politisch-mili-

tätischen Sonderorganisation beraubt und im Gnadenedikt von Nîmes 1629 auf rein kirchliche Duldung gesetzt wurde. So blieb sie bis zur Wiederaufhebung des Edikts von Nantes 1685 und ihrem damit bewirkten Untergang. Nicht minder heiß, aber von dauernderem Erfolge war der Kampf in den Niederlanden. In diesen burgundischen Erblanden des Kaisers hatten die lutherische und täuferische Bewegung von Anfang an eine blutige Unterdrückung gefunden, waren aber trotzdem nicht vernichtet, sondern vielmehr zum radikalen Antikatholizismus, zum Genfer Glauben, gedrängt worden, ohne daß übrigens die andern, namentlich die zürcherischen und spiritualistischen Elemente, verschwunden wären. Calvins Einfluß wirkte auch hier auf Organisation hin. Im tiefsten Geheimnis wurden seit 1560 in den Südniederlanden reformierte Gemeinden gebildet und mit einer Konfession 1561 und einer discipline ecclésiastique 1564 ausgestattet. Daraufhin begann Philipp II. den Vernichtungskampf gegen die schleichende Bewegung, die zugleich unterstützt wurde durch die allgemeine Erregung gegen das absolutistische spanische Regiment und gegen seine in die ständischen Verhältnisse tief eingreifenden Maßnahmen. Weit über die Kreise der religiös Beteiligten hinaus entstand ein Aufstand der Nation. Hier kam es auch endlich zu einer Kirchenordnung für die gesamten Niederlande auf der Emdener Nationalsynode 1571. Das Ergebnis des Krieges und der konfessionellen Wirren war schließlich die Trennung der südlich-belgischen, beim Katholizismus verbleibenden und der nördlich-holländischen evangelischen Provinzen. Die letzteren schlossen 1579 in der Utrechter Union einen Staatenbund, erklärten Philipp für abgesetzt und beriefen Wilhelm, den Schweiger, und dann seinen Sohn Moritz zum Statthalter und Bundesfeldherrn. Mit dem Waffenstillstand 1609 war die Freiheit und der Besitz des Evangeliums erstritten; die geringen andersgläubigen Minoritäten wurden ohne politische Rechte zur Duldung zugelassen. Der Westfälische Friede erkannte schließlich diesen neuen Zustand auch völkerrechtlich an. Noch länger dauerte der Kampf in Schottland. Dort hatte sich eine lutherische Richtung in den Wirren des Kampfes zwischen Adel und Krone zu behaupten vermocht. Aus ihr ging als Schüler des bereits von Bullinger stark beeinflussten Märtyrers Wishart der furchtlose John Knox (gest. 1572) hervor, der von Anfang an sich und den Seinen den entschlossenen Kampf des Glaubens gegen den Unglauben zum Grundgesetz machte und im Kampf gegen die ungläubige Obrigkeit die letzten Konsequenzen des Widerstandsrechts bis zum Tyrannenmord zog. Von der Galeere befreit ging er nach Genf und kehrte von da 1555 als der gewaltigste Kämpfer für die calvinistische Lehre nach Schottland zurück. Ganz nach den Prinzipien Calvins drang er auf Bekenntnis, Kirchenordnung und Organisation. So entstand der Covenant, der calvinistische Adelsbund, und auf den Ländereien dieses Adels die „Gemeinde Christi“ in Schottland. Damit wurde aber schließlich die allgemeine Reformation des Landes das Ziel, was nur durch

einen Kampf gegen die Regentin und deren Tochter Maria Stuart zu erreichen möglich war. Mit der Vertreibung Maria Stuarts wurde 1567 durch das Parlament die Aufrichtung der presbyterianischen Kirche möglich und deren Anerkennung in den Krönungseid aufgenommen. Versuche Jakobs VI., diese Bestimmungen wieder aufzuheben, scheiterten und führten 1592 zu einer erneuten Festigung des Presbyterianismus. Aber als Jakob im Erbgang die englische Krone übernahm, entstanden Versuche, Schottland zu anglikanisieren. Dagegen erhob sich schließlich ein neuer Covenant und gab das Signal zu den großen englischen Kämpfen. In diese hineingezogen erlangte auch Schottland eine völlige Sicherung seiner kirchlichen Lage erst durch die glorreiche Revolution 1689 und ist seitdem das strengste calvinistische Land Europas geblieben. Damit ist denn auch bereits schon die Entwicklung des Calvinismus in England berührt. Aber hier ist er nur sehr bedingt zum Siege gelangt, und seine Geschicke sind hier so eng mit dem besonderen Gang der englischen Dinge und der Entwicklung des Anglikanismus verbunden, daß diese wichtigste und folgenreichste Entfaltung des Calvinismus erst bei der Darstellung des Anglikanismus zur Sprache kommen kann.

Der Calvinismus begnügte sich nicht mit Europa, er streckte seine Arme auch nach dem großen Land der Zukunft, nach dem scheinbar vom Katholizismus schon endgültig besetzten Amerika, aus; dies freilich nicht planmäßig, sondern zufälliger- und gezwungenerweise. Auch geschieht es erst ziemlich spät, nachdem sein Besitzstand in Europa abgeschlossen war, im 17. Jahrhundert und im Beginn des 18. Jahrhunderts. Im Süden des Ostrandes ließen sich anglikanische Siedler nieder in direkter Abhängigkeit von der englischen Krone, die Grundlage des späteren aristokratischen, Sklaven haltenden und Plantagen bauenden Südens. Die Sklaverei wurde mit der Verfluchung Hams gerechtfertigt. Von ihnen durch die holländischen Kolonien getrennt, bauten sich im Norden Scharen von bauerlichen und handwerkerlichen Puritanern an, die seit der Bedrückung durch die Stuarts England verließen und auf Grund königlicher Charters wenigstens dort freie nonkonformistische und politisch sich selbst verwaltende Kolonien bilden durften. Die ersten sind die Gründer von Plymouth (1620), die von der amerikanischen Überlieferung so hoch gefeierten Pilgerväter, die Sendlinge der englischen Flüchtlingsgemeinde zu Leyden. Von ihnen ging dann die Besiedelung von Massachusetts aus, des Hauptstaates dieser Gruppe, an den sich bald Newhaven und Connecticut reihten, während die weiter nördlichen Siedelungen von New-Hampshire und Maine unter königlichem und anglikanischem Einfluß standen und andererseits Rhode-Island vom Puritanismus zum Independentismus fortschritt. Die vier erstgenannten fanden sich daher auch bald zu einer Konföderation zusammen, dem Grundstock der späteren Union und des nordamerikanischen Puritanertums. Dieses war zwar von seinen Ursprüngen her kongregationalistisch gefärbt und hielt auch an der Selbständigkeit der

Einzelgemeinde fest, die lokale Selbstverwaltung mit der religiösen Selbstregierung verbindend. Aber dogmatisch und ethisch wurde der hier konsequent und ungehindert entwickelte Puritanismus doch rasch wieder zu einer völlig exklusiven Einheit, die zunächst durch die Betrauung des Staates mit der dogmatischen und ethischen Kontrolle und dann auch durch gelegentliche Synoden der Ortskirchen strengstens behauptet wurde. Er ist schließlich echter und enger Calvinismus geworden, nur ohne streng synodale Organisation, aber mit um so nachdrücklicherer Behauptung des moralisch-religiösen Gemeinschaftsideals durch Staat und Prediger, die überall gemeinsam operieren. Eine von Hause aus bereits korrekt calvinistische Einwanderung geht erst von den schottisch-irischen Presbyterianern aus, die dem Druck der anglikanischen Kirche wichen und die strengsten schottisch-genferischen Prinzipien, Calvins kirchliches *jus divinum*, mitbrachten. Dazu kamen dann später Nachschübe strenger Schotten, und holländische, hugenottische und pfälzische Einwanderungen, die sämtlich ihr besonderes Kirchentum aufrichteten. In diesem nordamerikanischen Calvinismus, verbunden mit der angelsächsischen Selbstverwaltung und der Stählung durch den harten Kampf des Koloniallebens, bildeten sich die Charakterzüge der zur zukünftigen Herrschaft berufenen Rasse, deren Freiheitssinn, strenge Moralität und granitene Gläubigkeit sie zum Beherrscher des hier entstehenden Völkergemisches, zur bildenden Kraft im Zentrum der modernen Völkerwanderung machen sollte.

Reformierter
Kirchenbegriff
der Theokratie.

Ihre Festigkeit erhalten alle diese Schöpfungen durch den reformierten Kirchenbegriff. War der lutherische Kirchenbegriff in seinem gläubigen Idealismus und seinem unbedingten Vertrauen zu der die Bekehrung wirkenden Wunderkraft des reinen Evangeliums ein sehr allgemeiner und unbestimmter Glaubensbegriff, so war eben auch von einem solchen Kirchenbegriffe aus eine Organisation sehr schwer möglich. Er umschloß in allen äußerlichen Kirchenverfassungen der Welt alle, die irgendwie durch diese Vermittelung mit dem reinen Evangelium in Berührung kamen. Die Kirche ist erkennbar nur am reinen Wort und Sakrament, und das kann über die ganze Welt hin in den buntesten Formen enthalten sein; aber Wort und Sakrament sind göttliche Wunderkräfte und werden nicht leer zurückkommen. Für eine Organisation blieb unter solchen Umständen naturgemäß nichts anderes übrig, als alle Ordnungen der weltlichen Obrigkeit zu überlassen und die Kirche lediglich an der rechten Lehre erkennbar zu machen und dementsprechend auch im Predigt- und Schulamt für reine Lehre zu sorgen. Die lutherischen Kirchen wurden landesherrliche Predigtanstalten, die von sich aus nur für reine Lehre zu sorgen haben; denn diese allein vollbringt in verborgener Weise das Wunder der Rechtfertigung. Je mehr die lutherischen Kirchen dann gegen Papisten und Sakramentierer sich zu wehren hatten und je weniger sie in diesen fremden Kirchen von reiner Lehre finden konnten, um so mehr engte sich der weite unbe-

stimmte lutherische Kirchenbegriff auf die Predigtanstalten der reinen Lehre ein, und um so gründlicher wurde der zur Aufrechterhaltung der reinen Lehre notwendige Zwang den Händen der Regierungen überantwortet. Das Wunder der Bekehrung durch das reine Wort bedurfte stark der Zwangsnachhilfe, wenn es zu Kirchen des reinen Wortes kommen sollte; aber diese unvermeidliche Zwangsnachhilfe wurde dem großen christlichen Bruder, der Obrigkeit, zugeschoben, und die Kirche bewahrte so scheinbar den freien Charakter der rein geistlichen Wunderwirkung durch das Wort. Dabei trat der in dem Bekehrungswunder ursprünglich enthaltene Prädestinationsgedanke immer mehr zurück bis zur Anerkennung der Widerstandsmöglichkeit, und damit fiel dann auch jeder Antrieb weg, die Gemeinde der Heiligen als festen, von Hause aus bestehenden Kern der Kirche zu behandeln, der dem Ganzen den Charakter aufprägen müsse. Die Heilsanstalt der reinen Predigt wendet sich vielmehr an die bald in der Gnade stehenden und bald aus ihr Fallenden und kann nichts tun, als diesen Individuen predigen in der gläubigen Gewißheit, daß das Wort Gottes immer stark genug sein werde, eine erhebliche Zahl zu bekehren, denen dann als Gerechtfertigten alles übrige und insbesondere die Heiligung immer wieder von selbst zufallen werde. Dem gegenüber ist der reformierte Kirchenbegriff von Hause aus ganz anders angelegt und darum ganz anders zur Organisation befähigt. Er beruht auf der Grundüberzeugung, daß mit einem so unbestimmten Kirchenbegriff, einer solchen Passivität gegenüber der reinen Lehre und solcher Selbstauslieferung an den guten Willen der christlichen Regierung nichts zu erreichen ist. Er rechnet mehr realistisch mit der Notwendigkeit der Organisation und des Zwanges, mit den menschlichen Schwächen der Passivität und Bequemlichkeit und fordert überall die Bildung einer mit den nötigen Garantien der Kirchenzucht versehenen und sich auch äußerlich hervorhebenden Gemeinschaft. Aber diese Berücksichtigung der realen menschlichen Charaktereigenschaften und Daseinsbedingungen verbindet er auch seinerseits mit dem höchstgespannten Supranaturalismus und vermag sie gerade mit ihm auf eine höchst bedeutsame Art innerlich zu vereinigen und aus ihm zu verstärken. Die Kirche ist die von Christus im Himmel regierte Weltgemeinde der Erwählten. Sie besteht nicht in Institutionen und Gnadenmitteln, sondern in den Personen der Erwählten. Das Objektive an ihr ist die Herrschaft Christi, der die Erwählten innerlich regiert und ihnen sein Gesetz gibt. Durchaus spiritualistisch, Innerlichkeit und Persönlichkeitsreligion stärker betonend als das Luthertum, ist sie doch durch die Herrschaft Christi zugleich eine Anstalt wie dieses und nicht ein Verein. Und zugleich vermag der Calvinismus aus dieser inneren Herrschaft Christi die organisierte Landeskirche strenger und praktischer abzuleiten als das bloß von der Sichtbarkeit der Gnadenmittel aus operierende Luthertum. Indem er den im Bekehrungswunder enthaltenen Prädestinationsgedanken aufs höchste steigert und die Auswirkung der Prädestination gerade in dem

göttlich bewirkten Glauben an die Bibel bestehen läßt, gewinnt er den Gedanken einer von Hause aus durch Gott und Christus fest bestimmten Gemeinschaft der Heiligen; diese aber muß als solche erkennbar sein und ihren Charakter auch der äußerlich kirchlichen Gemeinschaft aufprägen, indem sie alles Unheilige und Unreine ausschließt. Sie braucht nicht erst gesammelt und gebildet zu werden, sondern sie ist da und bedarf nur einer Darstellung. Diese Darstellung bewirkt aber wiederum die Bibel selbst, indem sie das verordnete Mittel der Erwählung ist und zugleich die Grundsätze einer Darstellung und Bewährung der reinen Gemeinde der Heiligen in den allgemeinen Grundzügen einer biblischen Kirchenverfassung enthält. Die mit Predigern, Ältesten, Armenpflegern und Lehrern versehene, die Kirchenzucht übende Gemeinde ist die von der Erwählung selbst in unserer Zustimmung zu der Bibel gewirkte Darstellung der heiligen Gemeinde. Die Kirche ist so eine Heiligungsanstalt, die ihre Gläubigkeit in der reinen Gemeinde darstellt und die Ungläubigen unter dem Joch der Wahrheit hält zur Ehre Gottes. Sie ist die Königsherrschaft Christi, der unter Ausschluß jeder menschlichen Herrschaft allein durch die Bibel die Gemeinde regiert und in der weltlichen und kirchlichen Obrigkeit seine koordinierten Organe hat; die letzteren müssen sich dabei eine beständige Kritik nach dem Maßstab der Bibel gefallen lassen. Den größeren Rationalismus, den die Berücksichtigung der realen Lebensbedingungen gegenüber dem Glauben des Luthertums enthält, macht ein gesteigerter Supranaturalismus wieder wett, der die lutherischen Kompromisse mit der Freiheitslehre und Resistibilität der Gnade verwirft um der strengen, rein übernatürlichen Erwählung willen. An Ausschließlichkeit geben sich Calvinismus und Luthertum nichts nach; aber die Ausschließlichkeit des letzteren ist auf die reine Lehre, die des ersteren auf die reine Kirche begründet. Und die Parole der reinen Kirche ist ein viel stärkeres Organisationsprinzip. Nach lutherischen Grundsätzen beraten, würden die französischen Evangelischen sich verlaufen haben, nach calvinistischen beraten, haben sie den gewaltigen Hugenottismus geschaffen. Naturgemäß liegt auch in diesem Kirchenbegriff das mittelalterliche Prinzip der Einheit von Staat und Kirche im Corpus Christianum, der gemeinsamen Aufrichtung der christlichen Gemeinschaft durch geistliche und weltliche Gewalt zugleich. Das volle reformierte Kirchenideal rechnet genau wie das lutherische auf die christliche Obrigkeit, die überhaupt die Kirche des reinen Wortes aufrichtet, die volle bürgerliche Oberhoheit über den Geistlichen behält, in Streitfällen endgültig aus ihrer christlichen Einsicht entscheidet und mit ihrer Polizei- und Finanzmacht die Kirche unterstützt. Aber innerhalb dieser Grenzen hat die calvinistische Kirche mehr relative Freiheit, eine eigene Vertretung und Aktionsfähigkeit, und ihre Kirchenzucht bleibt als geistliche immer unterschieden von den bürgerlichen Rechtsfolgen, die der Staat daran knüpfen kann und soll. In ihr geht nicht bloß der Staat, sondern auch die Kirche auf das Ganze

der christlichen Gesellschaft. Die Kirche predigt nicht bloß und wendet sich nicht bloß an die einzelnen, der Bekehrung sich öffnenden Individuen; die Kirche ist vielmehr vermöge der in ihr wirkenden prädestinierenden Gnade eine Heiligungsanstalt und wendet sich an das Ganze, unbeschadet der gleichzeitigen Arbeit der christlichen Obrigkeit für die Herstellung eines heiligen, dem Wort Gottes entsprechenden Volkes.

So sind durch die eisernen Klammern calvinistischer Logik in dem Kirchenbegriff vier schwer zu vereinigende Gedanken eng verbunden: erstens die Innerlichkeit und Individualität des Heilsbesitzes, da die Prädestination in jedem einzelnen rein für sich und zwar völlig innerlich und geistig wirkt; zweitens die Objektivität der Schrift und der von der Schrift getragenen Lehre und Verfassung, indem die Prädestination ja in erster Linie den Glauben an die Schrift wirkt; drittens die Herstellung einer Gemeinde der Heiligen, insofern alle Gnadenwirkung durch die Schrift ja nur auf die Darstellung der erwählten Gemeinde Christi hinarbeitet und nur in einer solchen Gemeinde die Ehre Gottes sich verwirklicht; viertens die theokratische Verbindung mit dem Staat und die religiös-sittliche Einheit der Territorialkultur, unter welche zur Ehre Gottes auch die Verworfenen gebeugt werden müssen und an der zu arbeiten die christliche Obrigkeit im Gesamtumfang ihrer Tätigkeit zu ihrer Pflicht gegen die Kirche rechnet. In der Vereinigung von alledem beruht die heroische persönliche Kraft und Überzeugung, der organisatorische Gemeinsinn und die rücksichtslose Herrscherkunst des Calvinismus.

Freilich ist es die Frage, ob diese Vereinigung immer festzuhalten ist. So ist denn auch in den verschiedenen reformierten Ländern bei der Verschiedenheit der allgemeinen Lage der Stand ein recht verschiedener geworden. Vor allem mußte das Genfer Ideal der Vereinigung von Staat und Kirche zurücktreten, da die meisten Kirchen im Kampf gegen eine übermächtige andersgläubige Staatsgewalt entstanden. Doch war das für das Prinzip noch am ungefährlichsten. Denn die Kirchengemeinschaft war so stark, umfaßte so sehr alle Kulturgüter und konnte im Notfall ohne staatliche Macht, durch rein soziale Wirkung, die Kirchengenossenschaft so streng aufrechterhalten, daß sie auch ohne Staat bestehen konnte. Auch haben sich die kirchlichen Parteien nach Möglichkeit zugleich politisch organisiert, so daß das Hugenottentum geradezu zu einem Staat im Staate geworden ist. Die Hauptschwierigkeiten liegen vielmehr darin, wieweit die Kirchengenossenschaft sich wirklich die Bevölkerung zu unterwerfen vermag, wieweit der Individualismus sich dauernd an die objektiven Heilmittel der Bibel und Kirchenverfassung bindet, und wieweit der bei Calvin noch völlig konservative Geist der Unterordnung der Masse unter den geistlich-weltlichen Organismus samt der im Grunde gut mittelalterlichen Beschränkung des Widerstandsrechtes auf die Stände, Vertreter und untergeordneten Behörden sich gegen radikalere Konsequenzen des Widerstands- und Kontrollrechtes behaupten läßt.

Entwicklung der Konsequenzen des calvinistischen Kirchenbegriffes und Auflösung der politisch-kirchlichen Theokratie.

In Genf, dem kleinen Gemeinwesen, das es unternehmen konnte, ausschließlich für die Religion zu leben, und das zugleich durch einen ewigen Krieg mit Savoyen zusammengehalten wurde, blieben die Verhältnisse, wie Calvin sie geordnet hatte, nur daß nach dem Wegfall seiner gewaltigen Persönlichkeit der Staat begreiflicher Weise wieder stärker hervortrat. Den Genfer Verhältnissen am ähnlichsten wurden die Schottlands, wo die streng presbyterianisch-calvinistische Staatskirche durch Adel und Parlament die Herrschaft des Calvinismus geistlich und weltlich durchsetzte und sich um die Krone wenig kümmerte. Nur hat gerade durch den schottischen Reformator Knox das Widerstandsrecht eine über Calvin völlig hinausgehende Umbildung gefunden, indem er auch jeder Minorität, schließlich bei dem Mangel gesetzlicher Vertreter dem Individuum, die Pflicht zusprach, einen gottlosen und dadurch aus dem Gottesstaat sich heraussetzenden Monarchen zu bekämpfen und zu beseitigen. Erst von ihm rührt die alttestamentliche Idee der Bundschließungen und der Verwerfung der untreuen Könige her. Daher rührt es auch, daß nach der großen englischen Revolution der die schottische Reform ursprünglich tragende Adel größtenteils zum Anglikanismus abfiel. Noch selbständigere Wege aber schlug der Calvinismus in Frankreich ein. Hier stand die Kirche einem mächtigen papistischen Staate gegenüber und verschmolz die kirchliche Opposition mit dem Versuch des Adels, territoriale Sonderhoheiten dem Königtum wieder abzustreiten. Zugleich machten sich die Bedingungen eines ausgebreiteten Gebietes geltend, für das das Genfer Muster nicht mehr ausreichen konnte. Daraus entstand die Ausbildung des Calvinismus zur Synodalverfassung und zur kirchlich-parlamentarischen Selbstregierung. Die Einzelgemeinden wurden zusammengefaßt unter Provinzialsynoden und diese unter einer Nationalsynode; in den Pausen zwischen den Versammlungen der letzteren amtierte ein gewählter Vorort. Doch liegen alledem demokratische und rein korporative Gedanken noch ferne. Den Independentismus hat die Nationalsynode von 1644 aufs schroffste verworfen. Die Geistlichen werden bestellt durch die Nachbarggeistlichen oder die Provinzialsynode, das Konsistorium ergänzt sich durch Kooptation, die Wahlen zu den Synoden stehen bei den Presbytern, und die gewählten Vertreter gehen nur aus ihnen hervor; das Übergewicht der geistlichen Führer bleibt gesichert. Immerhin aber ist damit ein folgenreiches Prinzip eines kirchlichen Verfassungsbaus geschaffen und ein föderativ-republikanisches Ideal nahe gelegt. Auch Schottland hat diese Organisation übernommen, und von ihm geht dann der große englisch-amerikanische Presbyterianismus aus. Desgleichen haben die niederrheinischen und niederländischen Kirchen diese Verfassung in der Hauptsache angenommen. Ein zweiter neuer Zug, den der Calvinismus im Hugenottismus empfängt, ist die Lösung des Verhältnisses zum Staate. Diese Lösung war im Luthertum nicht möglich, dessen konservatives Naturrecht sich mit dem duldenden Vorsehungsglauben und der Verachtung der erbsündigen

Welt dahin vereinigte, alle Staatsgewalt aus ursprünglicher Gewalttat oder erster Okkupation abzuleiten, sie durch den Erfolg als von Gottes Vorsehung legitimiert anzusehen und sich dieser legitimen Obrigkeit gewissenhaft zu unterwerfen. Der Calvinismus hatte von vornherein ein rationalistisches Naturrecht und einen stärkeren Glauben an die Bestimmung der von Christus regierten Erwählungsgemeinde zur Herrschaft über die sündige Welt, und konnte es so unternehmen, die Herrschaft auch gegen die legitime und überkommene Staatsgewalt aufzuweichen oder die Verbindung beider aufzuheben. Aber auch diese Lösung ist, soweit der eigentlich calvinistisch-religiöse Gedanke in Betracht kommt, noch rein theokratisch gedacht: nicht Duldung in einem kirchlich-neutralen Staat, sondern Beseitigung der gottlosen Obrigkeit und ihre Ersetzung durch eine Gott gehorsame Obrigkeit ist der Gedanke; solange das nicht möglich ist, organisiert sich die Kirche selbst provisorisch als Staat. Sie kämpft nicht um Duldung, sondern um Herrschaft. Die starke Ausdehnung des Widerstandsrechtes und der revolutionären Gedanken war nicht im Sinne Calvins, der im Gegenteil zurückzuhalten und alles in ordnungsmäßige und gesetzliche Wege zu leiten suchte. Aber das war nicht mehr möglich. So tauchte hier wie in Schottland, nur noch viel stärker und prinzipieller, die Lehre von der christlichen Volkssouveränität auf, eine Benutzung naturrechtlicher Lehren des Mittelalters und des Humanismus, die an sich mit der Anerkennung der indirekten göttlichen Einsetzung der Obrigkeit und mit theokratischen Gedanken sich vertrug: das christliche Volk verwirft den sündigen Herrscher und setzt sich einen neuen, dem es gehorcht; es ist nur ein Notstandsrecht, das dem normalen Zustand der Theokratie baldmöglichst weichen soll. Dabei ist das christliche Volk doch immer nur wirksam gedacht durch die magistrats inférieurs, denen bei dem Versagen der obersten Gewalt zukommt, an deren Stelle zu handeln oder sie zu berichtigen; der Tyrannenmord ist dem Individuum nur auf Grund göttlicher Inspiration wie der Jael und Judith erlaubt. Aber freilich verbinden sich damit in der Leidenschaft des politischen Kampfes rein naturrechtliche und positivrechtliche Theorieen, die nur das Recht der Stände gegen die Krone wiederherstellen und damit zum alten natürlichen vor-absolutistischen Rechte zurückleiten wollten. Aber das ist dann eben ein politisches Entwicklungserzeugnis des ständischen Kampfes, keine religiöse Lehre, für die die Idee des Calvinismus verantwortlich wäre, wenn sie auch dafür stets herangezogen wurde.

Wieder anders gestalteten sich die Dinge in den Niederlanden. Hier war der Befreiungskampf von Hause aus kein rein religiöser, sondern zugleich ein politischer. Daher mußten die mitkämpfenden konfessionellen Minoritäten, Katholiken, Lutheraner und Täufer, neben der Staatskirche geduldet werden. Doch überwog die Staatskirche so stark und war sie in so engem Zusammenhang mit den Regierungen, daß auch hier der Staat

als rein kirchliche Genossenschaft und die Kirche als das Salz des Staates gelten konnte. In der Kraft, die diese Verbindung verlieh, lag die Größe der Sieben-Provinzen-Republik. Immerhin aber war doch diese Verbindung hier nicht ganz so fest und planmäßig wie anderwärts. Die Kirchenverfassung beruhte im wesentlichen auf dem französischen Vorbild, aber es kam doch trotz verschiedener Anläufe zu keiner gemeinsamen Reichs-Kirchenverfassung, und der Versuch, eine solche auf der Dordrechter Synode zu begründen, scheiterte: die Einzelstaaten ordneten die Verhältnisse selbstständig. Dabei tritt insbesondere das Bestreben des Staates nach stärkerer Kontrolle über die Kirche hervor; das kirchliche Strafwesen wird von dem staatlichen völlig getrennt, die Handhabung der Exkommunikation an erschwerende Bedingungen geknüpft. Die Zugehörigkeit zur Staatskirche ist nicht selbstverständlich, und so wird in der Weise der ersten Anfänge, wo sich die Gemeinden aus unklaren Verhältnissen oder aus Flüchtlingen bildeten, die Zugehörigkeit an eine ausdrückliche Beitrittserklärung gebunden und werden auch die Getauften erst bei der Absolvierung der Katechismusschule als ihren Beitritt erklärend betrachtet. Das mochte independentistische und baptistische Folgerungen nahe legen; doch empfindet sich die Staatskirche selbst durchaus als die Heilsanstalt der göttlichen Kirchenverfassung, von deren Grundlage, dem Zucht übenden Kirchenrat, überhaupt alle Gemeindebildung erst ausgeht. Immerhin zeigen diese Umstände, daß die Durchdringung mit calvinistisch-rigorosen Ideen hier nicht so bis auf den Grund der Bevölkerung geht wie in Genf und Schottland. Das wird auch von anderer Seite her bestätigt. Unter dem wohlhabenden Bürgertum hat sich ein rechtgläubig reformierter und puritanisch gesinnter Kern gebildet; die große Menge huldigt nach wie vor dem Trunk und der Liebe; die reichen Handelsherren und Unternehmer, insbesondere das sehr stark hervortretende Amsterdam, folgen den Bedürfnissen der Handelspolitik und leben unter einem die Welt umspannenden nivellierenden Horizont. Dergleichen herrschten im Haag bei den Oraniern rein politische Prinzipien, die Kirche und Religion nach macchiavellistischen Prinzipien als Machtfaktoren behandelten. So drängte ein starkes Staatsregiment auf Eindämmung der Theologenherrschaft. Zwar unterlag die dieses Programm verfolgende städtische Partei unter der Führung Oldenbarneveldts und Hugo Grotius' und büßte mit schweren Strafen. Aber das Prinzip blieb, und den Remonstranten mußte schließlich Duldung gewährt werden. Der streng orthodoxe Balthasar Bekker wurde wegen seiner Leugnung dämonischer Besessenheit von seiner Synode abgesetzt, erhielt aber ein Jahrgeld von der Stadt Amsterdam. Man gab Descartes ein Asyl und duldete Spinoza. Man erkannte die jüdischen Gemeinden an und erteilte den Mennoniten das volle Bürgerrecht. Auch für große moderne Naturforscher, wie Stevin, Huygens, Swammerdam, Leeuwenhoek und Boerhave war Raum, wenn auch freilich meist nicht an den kirchlichen Lehranstalten des Landes. Die Drucker machten ihre Geschäfte mit der freisinnigsten Literatur Europas, und

Amsterdam oder Eleutheropolis stand als wirklicher oder fingierter Druckort auf der literarischen Konterbande aller Länder. Die Kolonialkämpfer der ost- und westindischen Kompagnie verzichteten auf religiöse Propaganda und auf die Maßstäbe der christlichen Ethik. Das Geld wirkte interkonfessionell, und das geärgerte Amsterdam erklärte, seine Kolonien an jedermann, auch an den König von Spanien, verkaufen zu können. Die holländische Kunst vollends, deren Träger übrigens keine besondere soziale Achtung genossen, wäre in einem rein puritanischen Lande unmöglich gewesen. Sie zeigt in den Persönlichkeiten der Künstler und in ihren Darstellungen zwar die Abwesenheit der katholischen Stoffe, aber keinen puritanischen Geist und durchaus nicht immer puritanische Sitten und Toiletten. Unter diesen Umständen treten in Holland zwei neue charakteristische Erscheinungen hervor. Einmal die Neigung zur Konventikelbildung oder dem Pietismus. Sie widerspricht völlig dem Geiste des alten Calvinismus und der Theokratie, aber sie ist deren notwendiges Ergebnis, wenn in einer herrschenden Staatskirche doch die theokratische Strenge bei Regierung und Masse zu vermissen ist. Da müssen sich aus der offiziellen Kirche die eigentlichen präzisen Christen zu besonderer Gemeinschaft absondern; der streng orthodoxe Gisbert Voet ist mit dem Programm vorausgegangen. Andererseits bildet sich von seiten des Staates die Toleranzlehre aus, freilich noch nicht die Lehre von einer religiösen Neutralität des Staates, aber von einem bloß allgemein christlichen Charakter des Staates, der ihn nicht hindern darf, neben der Staatskirche auch andere Kirchen und eine dogmatisch freie, freilich jede Blasphemie vermeidende Literatur zu dulden. Es ist die Lehre, über die auch Spinoza nicht hinausgegangen ist, und die Wilhelm III. nach England übertragen hatte, die erste Abbröckelung von dem theokratischen Geist des Calvinismus.

Höchst eigentümlich ist die Entwicklung des Problems in Neuengland, in dem für die Zukunft Amerikas wichtigsten Koloniallande des Calvinismus. Hier war, wie bereits erwähnt, der Puritanismus trotz seiner kongregationalistischen Organisation und trotz seiner alten Forderung der Gewissensfreiheit wieder vollständig in die dem Calvinismus wesentliche Idee von Staat, Kirche und Sittenzucht zurückgeartet. Der Independentismus wurde streng verworfen, Täufer und Quäker schwer, teilweise sogar mit dem Tode, bestraft. Die Prediger und Ältesten beherrschen die soziale Meinung und die gewählten Obrigkeiten; die Gewissensfreiheit wird dahin erklärt, daß die Menschen zur Wahrheit zu zwingen nicht gegen die Gewissensfreiheit geht; die Obrigkeit behauptet daher die dem Wort Gottes entsprechende Wahrheit und bekämpft alle Laster, auch Trägheit, Lüge, Luxus, Tanzen, Trunkenheit, mit empfindlichen Strafen; sogar die autonomen Ortskirchen einigen sich zu einer „Platform of discipline“. Die Gesamtheit empfindet die Anwesenheit eines Sünders in ihrer Mitte wie eine Befleckung der Gemeinschaft und macht die Ausübung der vollen

Bürgerrechte abhängig von der Kirchenzugehörigkeit, die jedesmal durch persönliche Erklärung allein bewirkt werden kann und mit der Taufe noch nicht empfangen wird. Die Verschmelzung des religiösen und politischen Individualismus, der ortskirchlichen Independenz und lokalen Selbstverwaltung ist eine überaus enge, aber der Geist des Ganzen ist nicht demokratisch, am Anfang eher oligarchisch, die Herrschaft der Frömmsten und Besten, die, durch Wahl zur Regierung gelangt, eine ziemlich unbeschränkte Macht ausüben. Der leitende Staatsmann Neuenglands, Winthrop (gest. 1649), definiert in einer seiner Staatschriften: „civil liberty is liberty to that only, which is good, just and honest“, und über den Inhalt dieses Maßstabes befand der puritanische Asketismus. Derselbe Winthrop hat in einer Schrift „Model of christian charity“ das Staatsideal als brüderliche, von Christus regierte Gemeinschaft geschildert und aus Anlaß einer strengen Verfügung vor den Presbytern unter Tränen zukünftig größere Milde und Demut gelobt. Das sind altreformierte patriarchalische Züge. Freilich überdauerte dieser Geist die ersten Generationen nicht lange. Die beständigen Unionen mit fremden Gruppen, Rücksichten des Handels, Wirkungen des Wohlstandes, Einwirkungen der europäischen deistischen Literatur, Konzessionen an das anglikanische Mutterland führten zu ähnlichen Folgen, wie sie in Amsterdam zutage getreten waren. Das Ergebnis ist die Anbahnung der neureformierten freikirchlichen Theorie, die an der Christlichkeit des Staates und der Obrigkeit im allgemeinen festhält, aber diese auf rein weltliche Funktionen einschränkt und ihr gegenüber das Recht der freien Kirchenbildung als Forderung der Gewissensfreiheit proklamiert; innerhalb der einzelnen Kirche selbst kann und soll die Wahrheit lediglich durch religiöse und soziale Machtmittel geschützt werden. Im Zusammenhange damit erhebt sich auch der Gedanke der Menschenrechte. Wie wenig er aber mit dem der religiösen Gewissensfreiheit schon identisch ist, zeigt gerade diese Entwicklung Neuenglands. Hier hat man die alte Gewissensfreiheit erst liberal deuten gelernt, seit Handelsgesichtspunkte und die Konkurrenz verschiedener religiöser Gemeinschaften sie nahelegten und die Theokratie von Massachusetts ins Unrecht setzten. Erst auf diesem Umweg erweichte sich dann auch die schroffe Rassentrennung, wobei Quäker und Baptisten mit ihrer universalistischen, antiprædestinarianischen Religion den Hauptanstoß gaben. Auch Indianer und Neger sind nunmehr von Christen als Brüder zu behandeln, wenn auch freilich eine Vermischung zu vermeiden ist. Schon 1700 bekämpft Sewall die Sklaverei in einer Schrift „The selling of Joseph“ vom christlich-humanen Standpunkt aus. So erwachsen die Grundzüge des modernen Amerika. Die wiederbelebten Grundsätze des ursprünglichen Kongregationalismus, die später noch zu schildernden Einflüsse des reinen Independentismus und die konfessionelle Indifferenzierung, wie sie aus dem Handelsleben und dem Nebeneinander vielfacher Sekten und Kirchen entsteht, reichten sich hier die Hand. Den gleichen Weg mußten schließlich die schroffen irisch-schottischen Presbyterianer

gehen, die ja von Anfang an keine Regierung gefunden hatten, welche sich ihres *jus divinum* angenommen hätte, und daher durch alle Staaten als freie Kirche verbreitet waren. Aber ein offiziell christliches Land ist die Union bis heute geblieben. Die Verfassung spricht im Hinblick zu Gott, der Präsident ordnet Buß- und Bettage an, und jede Kongreßsitzung wird mit Gebet eröffnet, der letzte Rest reformierter Theokratie.

Derselbe theokratisch-biblische Geist, der die Verfassung durchdringt und der in dieser Periode doch nur Abwandlungen und Einschränkungen, aber keine Aufhebung erfährt, beseelt den reformierten Kultus. Er ist im Gegensatz zum Luthertum, das den katholischen Kultus ebenso bloß reinigte wie das katholische Landeskirchentum, gleich der Verfassung radikal antikatholisch und lediglich auf biblischen Vorschriften aufgebaut. Er ist prinzipiell lediglich Predigtcultus und lediglich mit Gebeten und Psalmengesängen ausgestattet. Der katholische Kirchenschmuck ist beseitigt; jede Reform beginnt mit dem Bildersturm. Auch im Kirchenbau wird das katholische Muster verlassen und die protestantische Gemeinde- und Predigtkirche an Stelle der Meßkirche gesetzt. Der katholische Festkalender ist radikal beseitigt und jede Festfeier außer an Sonntagen verboten, der Sonntag dafür mit der Strenge des Sabbatgesetzes gefeiert. Der Katechismusunterricht wird aufs strengste betrieben; Junge und Alte werden streng dogmatisch geschult. Den Sakramenten ist jeder abergläubische Charakter genommen, der Exorzismus verpönt. Dafür aber steigt die soziale Bedeutung des Abendmahls ins Außerordentliche. Es ist ein viermaliger Höhepunkt des Gemeindelebens, sozusagen die Parade der Gemeinde vor Gott, die von gründlichster Vorbereitung und Ausmusterung begleitet ist und den Mittelpunkt der Kirchenzucht bildet. Nur eine heilige Gemeinde soll mit Brot und Wein Christus im Geiste genießen, und die Furcht vor unheiligen Abendmahlsgenossen wird später bei dem Nachlassen der geistlichen Lebensordnung ein Motiv der Separation. Auch kommt hier die ganze Selbständigkeit des Laienpriestertums in der Form des Ritus zum Ausdruck: der Gläubige wird nicht vom Priester gespeist und getränkt, sondern ergreift selbst Brot und Kelch. Die Zurückgewiesenen werden erst nach offenkundiger Besserung wieder zugelassen; ihre soziale Stellung und Achtung ist davon abhängig.

Reformierter
Kultus.

Ein Organ der Kirche war die Schule, insbesondere die zur Erziehung von Geistlichen und Juristen dienende hohe Schule. Ihr Grundcharakter ist durch die *Genfer Leges Academiae* von Calvin festgelegt, und dem Muster von Genf folgen die hugenottischen Akademien und die niederländischen Universitäten, während die westdeutschen reformierten Universitäten und Gymnasia illustria mehr dem allgemein deutschen Typus folgen. Das Vorbild für Geist und Stoff der Erziehung bildet auch hier die Melanchthonische Schöpfung mit ihrer Verbindung des artistisch-philosophischen, juristischen und theologischen Unterrichts. Melanchthon blieb trotz aller Differenzen mit dem Luthertum bei den Reformierten ein hochgeschätztes Vor-

Reformiertes
Universitäts-
wesen.

bild aller wahren Bildung und ihrer richtigen Verknüpfung mit der Theologie. Nur ist entsprechend dem streng systematischen Geiste und der zielsicheren Energie Calvins die Organisation viel straffer. Ein streng im Stufengang der Schuljahre und Klassen festgelegter Unterricht des Collège gibt die Voraussetzung. An ihn knüpft die Akademie an, bestehend aus einer theologischen Professur und mehreren aushelfenden Lektoren, unter ihnen die Lektoren für die Literatur, d. h. die Interpretation der lateinischen und griechischen Klassiker, und die für Philosophie, d. h. für Logik, Ethik, Physik und Metaphysik im Sinne des melanchthonischen Aristotelismus. Eine Juristenschule, lang ersehnt und unentbehrlich für alle Interessen des Calvinismus, kam in Genf dazu und ergänzte, nicht ohne mancherlei Rivalität, die theologische Hauptschule. Die Leitung von Collège und Akademie liegt in einer obersten Hand. Ebenso ist die moralisch-pädagogische Überwachung der Schüler eine sehr strenge und geordnete; das System der Belohnungen, Bestrafungen, gegenseitigen Überwachung spielt neben den Erprobungen in den Disputationen eine große Rolle. Diese engen Verhältnisse des stets mit größter Geldknappheit kämpfenden Genf sind an anderen Orten, in den Niederlanden und Heidelberg, sehr stark erweitert; auch die direkte Abhängigkeit von der Vénérable Compagnie ist anderwärts gelockert oder gar nicht vorhanden. Man war stolz auf die Wissenschaft und pflegte sie mit großen Opfern als Mittel des Dienstes für das Gemeinwesen; das befreite Leyden erbat sich als Lohn für unerhörte Ausdauer die Einrichtung einer Universität. Zugleich bringt der beständige Austausch von Gelehrten so verschiedener Länder und Nationen, die überdies die damals höchst kultivierten sind und von Frankreich her unter den lebendigsten Nachwirkungen der humanistischen und juristischen Renaissance stehen, in die reformierten Universitäten einen bewegten, lebendigen und vornehmen Geist. Neben den strengen reformierten Dogmatikern lehren hier die glänzendsten Gräzisten, Latinisten, Orientalisten, Romanisten und Publizisten der Zeit. Ein Scaliger, Portus, Casaubonus, Salmasius, Heinsius, Justus Lipsius, die Dynastie der Vossius, ferner die Schüler des Cujacius, ein Doneau, Hotmann, Bonnefoy, Pacius, die beiden Godefroy zieren die reformierten Schulen und machen sie weithin berühmt, dabei meistens dem theologischen Geist des Instituts und seiner Sittenstrenge sich einfügend; in Leyden, der Hochburg des Humanismus, fehlte es nicht an arminianischen Sympathieen oder auch an völliger kirchlicher Indifferenz. Auch die Historie blühte bei dem rechtskundigen, politisch interessierten Geschlecht; alte und neue Geschichte nebst Geographie tauchen in den Lehrplänen auf, alles freilich in dem konfessionell polemischen Sinne des Ganzen. Die moderne Naturwissenschaft fehlt freilich an den offiziellen Schulen; neben den theologisch beherrschten Schulen durften nicht einmal in den Niederlanden technische, naturwissenschaftliche oder nautische entstehen. Nur eine große medizinische Fakultät konnte sich wenigstens dort entwickeln; der Sinn, in dem das geschah, erhellt aus dem Worte Bever-

wycks: „Unser Leben hat seit dem Sündenfall seine größte Anziehungskraft verloren, allein es ist doch immer noch dem Tode vorzuziehen.“ Auch die Philosophie ist wenig entwickelt; man ließ sie teils durch die Humanisten als Interpretation des Aristoteles, Plutarch, Cicero und Seneca vortragen, teils schloß man sich an die in Deutschland fortwirkende Tradition der melanchthonischen Schule an, für die Keckermann und Goclenius vielgebrauchte Lehrbücher schrieben. Das zeigt denn, daß auch hier die Grundlage dieser ganzen Unterrichtsorganisation und des wissenschaftlichen Denkens auf den melanchthonischen Lehren über das natürliche Sittengesetz, seine Auslegung durch die Jurisprudenz und seine Überhöhung und geistliche Ausfüllung durch die Offenbarung, beruhte. Doch macht sich die Differenz des allgemeinen Geistes beider Konfessionen auch in der Beantwortung dieses Grundproblems des alt-protestantischen Bildungssystems, in der Frage des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, von humanistisch-juristischem und theologischem Unterricht, geltend. Der Calvinismus hat das Bildungswesen, die Verbindung von natürlichem und christlichem Sittengesetz, Zusammenhang und Einheit des Denkens weit stärker entfaltet als das Luthertum. Er ist durch glänzende und dauernd bedeutende Humanisten und Juristen ausgezeichnet, er steht in lebhafter Beziehung zu den Ländern der westlichen Kultur, insbesondere zu dem Zentrum, wo nach dem Verfall Italiens die Renaissance fortblühte, zu Frankreich. Er betont aufs stärkste neben der Elektionsgnade die *Gratia universalis*, die in Vernunft, Philosophie, Recht, Geschichte und natürlichem Sittengesetz die Mittel der Weltbeherrschung und des Dienstes für die göttlichen Zwecke gegeben hat und von den Griechen und Römern grundlegend verkörpert worden ist. In den gebildeten Kreisen des Calvinismus äußerte sich diese Betonung der *Gratia universalis* in der Akzeptierung der Renaissance-Kultur, die als Humanismus die Wissenschaft, als italienisch-französische Weltbildung die Literatur, Kunst, Rhetorik und Lebensform durchdringt. Zugleich ist die Denkgewöhnung des Calvinismus überall systematisch und universal, indem sie alles aus dem großen Zusammenhang des Gottesbegriffes als von Gott ausgehend und zu Gott zurückkehrend zu denken durch ihre religiöse Grundposition angeleitet wird. Das gibt allem calvinistischen Denken einen Zug ins Große und Umfassende, Einheitliche und Systematische, während im Luthertum Denken und Handeln durch den immer wieder eintretenden Rekurs auf das seelische Rechtfertigungswunder etwas Abgehacktes, absichtlich Widerspruchsvolles, Wiederholungsreiches und doch Resultatloses erhält. Aber das bedeutet keineswegs eine stärkere Neigung zum Rationalen gegenüber dem Luthertum. Im Gegenteil, der Calvinismus bleibt dauernd antirationaler als das Luthertum und seine Bildungsgrundlage im Melanchthonianismus. Der Calvinismus hat eine hohe und feine Intellektualität, aber diese Intellektualität ist antirationalistisch, ist voluntaristisch. Die Offenbarung beruht auf der Aus-

wirkung des souveränen Prädestinationswillens und bedarf weder rationaler Beweise für das Dasein Gottes noch einer rationalen Vorbereitung der Buße durch die natürliche Gesetzeserkenntnis, noch einer Rechtfertigung der Gerechtigkeit und Güte Gottes daraus, daß alle Verwerfung der Offenbarung schließlich in der Schuld des auch-anders-könnenden Menschen liegt. Ja noch mehr; sein Begriff der Willens-Souveränität Gottes läßt auch die natürliche Vernunft und das natürliche Sittengesetz nur als eine Satzung seines Willens betrachten, die dem Verworfenen seine Nichtswürdigkeit zum vernichtenden Bewußtsein bringen und dem Erwählten die Beherrschung der Welt zur Ehre Gottes möglich machen soll. Seine Beziehungen zu den Kulturgütern sind lebhaft, aber völlig unpersönlich; nur als Mittel für den Dienst Gottes im Gemeinwesen, nicht als persönlich befriedigender Bildungsbesitz kommen sie in Betracht. Das Luthertum hat im allgemeinen größeres Mißtrauen gegen die Kulturgüter, aber persönlichere und intimere Freude an ihnen, wo es sie zuläßt; sie sind ihm direkte Gottesgaben zum erlaubten Genuß. Die ursprüngliche Vernünftigkeit der jetzt so traurig entstellten Welt schimmert bei ihm immer durch, während der Calvinismus überall nur den Herrscherwillen Gottes empfindet. Überall scheut er die Kreatur-Vergötterung. So steht das reformierte Bildungswesen bei aller Verwandtschaft doch eigentümlich neben dem lutherischen, das zugleich unter der Enge der kleinstaatlichen Verhältnisse, dem Elend des Krieges, der Roheit des Pennalismus und der Dumpfheit der niedergehenden deutschen Kultur litt. Genf und Leyden sind Weltzentren, und freie, als Bürger behandelte Studenten arbeiten in Studentenkompagnien mit an der Verteidigung Genfs, während in den deutschen Universitätsdörfern kleinlichster Theologenzank oder Bier und Tanz herrscht.

Reformierte
Theologie.

Auf dieser Basis erhebt sich die reformierte Theologie, in der Gesamtanlage und in der scholastischen Technik der lutherischen durchaus ähnlich, wie diese mit der Zeit immer mehr der neuthomistischen Scholastik formell angenähert. Hierin haben sich namentlich die Holländer nach der Dordrechter Synode ausgezeichnet. Im Inhalt wurden natürlich die Differenzen gegen Papismus, Luthertum und Täufertum aufs schärfste herausgearbeitet. Die Wirkungen des Prädestinationsdogmas erstrecken sich nach und nach über alle Teile des mit dem Luthertum gemeinsamen theologischen Gedankenschatzes. Insbesondere ist Christus hier nur für die Erwählten gestorben, sein Genugtuungstod also nicht die Befriedigung des großen Weltgesetzes der Gerechtigkeit, sondern ein von Gott gewähltes Mittel, und ist auch die Gottheit Christi reine Willensverbindung mit dem Menschen Jesus, die die lutherische Mystik des finitum capax infiniti ausschließt. Auch die reformierte Theologie hatte ihren zahlreichen Theologenzank und übte den schwersten Druck, wenn sie auch bei der Erstreckung über so viele Länder die schulmäßige Einheitlichkeit der lutherischen nicht erreichte und früher wieder zu mehr biblizistischen Lehrformen überging. Auch sie hatte ihren großen dogmatischen Kampf.

Doch ging er nicht wie im Luthertum dem Abschluß der Symbole voraus, sondern erst aus der Durcharbeitung des Hauptdogmas hervor. Ein großes reformiertes Konzil aller Länder schlichtete 1618 den Streit zugunsten der Lehrkonsequenz und trieb die Gegner, Remonstranten genannt, in das Lager der humanistischen Theologie, wo sie dann ein Ausgangspunkt der modernen rationalistischen Entwicklungen wurden, während der übrige Teil der Remonstranten sich als independente und predigerlose Gemeinden, als Collegianten, dem täuferischen Vorbild anschloß.

Das Wichtigste ist natürlich auch hier der religiös-sittliche Geist des Ganzen, die calvinistische Kultur, wie sie auf der calvinistischen Ethik unmittelbar und mittelbar beruht. Diese Ethik stimmt in allen wesentlichen Begriffen völlig überein mit der des Luthertums. Auch hier handelt es sich um das Hervorgehen einer christlichen Gesinnungsethik aus der den alten Menschen vernichtenden Sündenerkenntnis und aus der beseligenden Rechtfertigungsgewißheit. Auch die Erwählten sind von Gott unter die Sünde getan, damit sie in der Selbstverurteilung ihres sündigen Wesens lernen das Gute rein als Ausfluß des göttlichen Gnadenwillens zu empfangen und in sich wirken zu lassen. Aber innerhalb dieses übereinstimmenden Gedankenganges macht doch die Vorherrschaft des Erwählungsgedankens, die Festigkeit der kirchlichen Organisation und die Wirkung des westlichen Kulturbodens sich derartig geltend, daß etwas ganz anderes daraus entsteht.

Nur die Erwählten stehen im wahren und echten Glauben; die Verworfenen haben nur etwa einen unechten und vergänglichen Zeitglauben, der Glaube der Erwählten aber dauert. Die Irresistibilität und Perseveranz der Gnade gibt ihm seinen Charakter; einmal aktualisiert steigt er notwendig von Stufe zu Stufe; er braucht nicht Rückfälle zu fürchten, keine Werkheiligkeit zu scheuen, nicht mit allerhand Unterbrechungen sich auf seine Bewahrung oder Wiedergewinnung vor allem zu konzentrieren. So hat der Glaube nicht, wie im Luthertum, lediglich in sich selbst seinen Zweck, sondern in der sittlichen Auswirkung und Betätigung. Nicht Seligkeitsgefühle, sondern Aktivität sind sein Charakter. Für die populäre Denkweise tritt geradezu in den Vordergrund, daß man in dieser Aktivität seiner Erwähltheit gewiß wird, und so steigert dann ein Gedanke den anderen. Für die feinere begriffliche Betrachtung liegt im Gottesbegriff selbst die Nötigung zu einer derartigen entscheidenden und zentralen Betonung des tätigen Handelns. Der Gott, der in die Gnadengemeinschaft aufnimmt, ist ein tätiger Wille und kann auch in der begnadeten Menschheit nicht ruhen. Der Gott-Mensch Jesus Christus, unter dessen Haupt die Gemeinde gesammelt und von dem sie regiert werden soll, ist eine tätige Kraft und ein spornendes Vorbild, ein regierender Herrscher, keine Menschwerdung der alle Liebe und Vernunft in sich schließenden Weltsubstanz zum seligen Genuß und zur mystischen Vereinigung. Der ganze Zweck und Sinn der Prädestination ist nichts anderes als die Bekundung

Reformierte Ethik und Kultur.

Wirkung der Prädestinationslehre auf die Ethik.

der Herrlichkeit und Ehre Gottes in einem heiligen, von Christus regierten Gemeinleben, und diese Bekundung kann nur in der sittlichen Reinheit und Strenge bestehen. Wenn die Lutheraner namentlich für das Gemeinleben auch gerne denselben Zweck der Ehre Gottes angeben, so ist eben doch der Gott, um dessen Ehre es sich handelt, in beiden Fällen ein anderer. Nicht Dank und Gehorsam für die Gnade, welche die sündige Weltzerstörung wieder aufgehoben hat und in der Genugtuung Jesu die Erlösung von dieser Folge des freien Willens jedem Willen anbietet, ist hier der Leitgedanke, sondern die Hingabe an einen Willen, der in den Verworfenen seine strafende und in den Erwählten seine heiligende Allmacht bekunden will.

Persönlichkeits-
idee.

Unter diesen Umständen tritt im Calvinismus die Persönlichkeit ganz anders hervor als im Luthertum. Nicht demütige Selbstaufgebung gegen Gott und liebevolle Selbstaufgebung gegen den Nächsten, sondern stärkster persönlicher Wert, das Hochgefühl einer göttlichen Mission in der Welt, einer gnadenvollen Bevorzugung vor Tausenden und einer unermesslichen Verantwortung erfüllen die Seele des Menschen, der völlig einsam und in sich selbst die ihn erwählende Gnadenwirkung empfindet und auswirkt. Hierin liegt ein ungeheurer Individualismus, eine außerordentliche Selbstständigkeit der Person, mit der die Renaissancestimmung und die größere Differenziertheit der westlichen Kultur sich leicht vereinigen konnte. Die so nachdrücklich betonte Selbstverleugnung ist doch immer nur die Opferrung des natürlichen Selbst an das höhere geistliche Selbst. Freilich ist diese im Prädestinationsgedanken wurzelnde Persönlichkeitsidee nirgends zu verwechseln mit modernen individualistischen und demokratischen Gedanken. Die Prädestination bedeutet die Berufung der Besten und Heiligen, der Minorität, zur Herrschaft über die Sünder, die Majorität; sie schließt ein die Betrachtung der gegebenen Lebens- und Machtverhältnisse, soweit sie nicht Gottes Wort widersprechen, als göttlicher Fügungen, in die sich der Mensch demütig und ohne Kritik ergibt, wie denn auch die bisherige Darstellung den aristokratisch-konservativen Charakter des ursprünglichen Calvinismus überall gezeigt hat. Das konnte bei dem strengen Anschluß an die Bibel auch gar nicht anders sein. Aber innerhalb dieser Grenzen hat der Calvinismus eine Schätzung der erwählten Persönlichkeit, die durchaus an Kant erinnert, während Luther hier mehr im Gedankenkreis der Mystik bleibt; ja, bisweilen drängt es ihn selbst über diese Grenzen hinaus.

Gemeinschafts-
idee.

Mit dieser starken Betonung der Persönlichkeit ist dann aber auch die Gemeinschaftsidee eigentümlich bestimmt. Die Gemeinschaft ergibt sich nicht wie bei den Lutheranern bloß mittelbar aus den Bedingungen der Leiblichkeit, aus den gegebenen Ordnungen der Lex naturae und aus den unsichtbaren Wirkungen der sichtbaren reinen Lehre und Sakramentsübung, sondern unmittelbar aus dem prädestinierenden Willen Gottes selbst. Dieser Wille ist von Hause aus auf eine heilige Gemeinde, ein Reich der Heiligen, eine von Christus regierte und nach seinem Willen verfaßte Gemeinde,

gerichtet. Bei aller individuellen Isolierung des einzelnen Erwählten im Vorgang der Auswirkung der Erwählung, stellt ihn doch die Erwählung prinzipiell in die sich gegenseitig hebende und tragende, beurteilende und bessernde Gemeinschaft hinein. Und diese Gemeinschaft ist jedesmal wie die Israels abgegrenzt als eine Volksgemeinschaft, in der die Kirche die geistliche Kraft ist und das weltliche Schwert dieser Kraft seinen Nachdruck leiht. Gott schließt seinen Bund mit jedem Volke und verlangt Treue um Treue, erzieht durch Strafgerichte und Heimsuchungen, gibt sein Wort zur Erkenntnis seines Willens. Es ist die Idee der christlichen Kultur im geschlossenen Volksganzen, wobei die einzelnen Völker und Kirchen miteinander in Verbindung stehen, die Urteile fremder Kirchen eingeholt und die Almosen der fremden Glaubensgenossen erbeten werden. Ein Bund christlicher Völker, in dem jedes Volk in seinem Bezirke die Idee des Gottesstaates verwirklicht, das ist der Wille Gottes, wenn er recht aus der Bibel verstanden wird.

Bei solcher Sachlage ist dann auch von der Trennung der privaten Öffentliche und Privatmoral. und öffentlichen Moral nicht die Rede wie im Luthertum. Das Privatleben mündet überall ein in das Ganze des christlichen Gemeinwesens, und jeder Christ ist verpflichtet, sein Handeln mit Überlegung für dessen Nutzen einzurichten. Die Einzelnen behalten das Recht, den vorgeschlagenen Geistlichen zu genehmigen, dürfen in biblischen Auslegungsstunden ihre Bibelkenntnis auch gegen die Geistlichen geltend machen, ja im Notfall haben sie Recht und Pflicht, die bestehenden Gewalten an Gottes Wort zu erinnern und, sei es durch ihre Vertreter, sei es schlimmsten Falles selbst, den Gehorsam gegen Gottes Wort zu erzwingen. Es gibt vor dem Zuchtgericht kein Ansehen der Person, der Vorsitz der Predigergemeinschaft wechselt wöchentlich, alle Ämter sind Pflichten aber keine Vorrechte. Umgekehrt hat das Ganze für die einzelnen zu sorgen. Versteht man den Sozialismus nicht bloß als Demokratie oder als Kommunismus oder als Gemeinsamkeit aller Betriebsmittel, so kann man von einem christlichen Sozialismus sprechen, einem Sozialismus im Sinne der Propheten des Alten Testaments. Jeder soll in diesem Gemeinwesen seine Ehre, seine Nahrung, sein Recht haben; Staat und Kirche sorgen gleichmäßig dafür. Armen- und Krankenpflege ist eine Funktion der Kirche, die auf große Einkünfte rechnen kann, Arbeitsmangel und Arbeitsscheu durch geeignete Einrichtungen bekämpft und eine große Zahl von Beamten beschäftigt. Alle Luxusordnungen, Preistaxen, Notvorkehrungen, ja sogar die Höhe des Zinsfußes werden in Genf von der Geistlichkeit mit der Obrigkeit gemeinsam festgestellt. Vor allem aber sind die Sittenmandate und die Handhabung der Sittenpolizei, die Ausbreitung des Unterrichts und der Gottesfurcht bei allen Gliedern, ein gemeinsames Anliegen der regierenden Gewalten.

Ein solches Lebenssystem kann dann freilich nicht, wie im Luthertum, lediglich mit kindlichem Vertrauen der freien gesetzlosen Auswirkung Organisation des ethischen Gemeinlebens, der Dekalog.

des inneren Geistestriebes oder der Glaubensgesinnung überlassen werden. Es muß im einzelnen wie im ganzen streng geordnet sein. Das führte die Reformierten zu der Behandlung der Bibel als eines göttlichen Maßstabes nicht bloß für das Dogma, sondern auch für das Leben. Es ist das nicht an sich eine größere Gesetzlichkeit als im Luthertum, das ja die Bibel als Lehrgesetz für die Dogmen doktrinär genug handhabte, sondern nur eine Erstreckung der Lehrgesetzlichkeit auch auf die Moral. Es hatten ja schließlich auch die Lutheraner für das Wesen der aus dem Glauben fließenden Sittlichkeit auf den Gehorsam gegen den Dekalog zurückgreifen und ihre rein innerlich freie Liebes-Sittlichkeit stets aus der Rechtssittlichkeit der *Lex naturae* ergänzen müssen. Die Reformierten gehen nur sehr viel weiter in der Verwertung des Dekalogs. Er ist ihnen der Inbegriff der göttlichen Sittenoffenbarung und prinzipiell von Gott zum Zweck der Regelung des heiligen Lebens gegeben. Er ist ein Dogma so wichtig wie Trinität und Christologie. Zu diesem Zweck freilich muß sein Inhalt durch Deutung erweitert werden, und so deuten sie ihn aus der ganzen Bibel, die erste Tafel wesentlich aus dem Neuen Testament, die zweite wesentlich aus dem Alten, aus den ethischen Bestandteilen des Gesetzes, aus der sozialen und politischen Predigt der Propheten und aus den Geschichtsbüchern. Durch diese Deutung bekommen sie aus dem Dekalog Aufschluß über alle konkreten Angelegenheiten eines innerweltlichen Gemeinwesens, und der Geist der Bergpredigt, den Luther in seiner Forderung der Unbedingtheit und Freiheit der Liebe neben den Erfordernissen des weltlichen Amtes und Berufes festzuhalten suchte, geht beinahe unter in dem Geist des Dekaloges und der Propheten. Dabei ist auch, wie schon bemerkt, die lutherisch-melanchthonische Lehre von der Identität des göttlichen Gesetzes mit dem natürlichen und die Hilfeleistung des letzteren beibehalten, aber das Nebeneinander und die Anleihen machen weniger den Eindruck des Fremden und Gewaltigen. Denn das ganze Alte Testament ist den Reformierten nur eine Illustration der *Lex naturae*, die in ihrer gegenwärtigen getrübbten Gestalt überwiegend nach ihrer Identität mit der zweiten Tafel des Dekalogs aufgefaßt wird, mit besonderer Anwendung auf die Verhältnisse Israels, wie das römische Recht eine solche ist mit besonderer Anwendung auf die Roms. So ist der reformierten Ethik die Heranziehung der stoischen Ethik, des römischen Rechtes, der antiken Kardinaltugenden neben den biblischen Beispielen an den Dekalog leichter oder doch wenigstens natürlicher als der lutherischen; denn indem der Dekalog aus dem Alten Testament illustriert wird, wird er eben dadurch zugleich aus der *Lex naturae* illustriert. Die Bevorzugung des Alten Testaments hat also nichts Jüdisches oder Katholisches an sich, sondern ist nur die vorzugsweise beliebte Gestalt, in der hier die *Lex naturae* herangezogen und im weitesten Umfange als bereits biblisch bezeugt erwiesen wird. Umgekehrt wird hier freilich die *Lex naturae* stark alttestamentlich gefärbt. Die christliche Ethik wird überhaupt gegenüber dem Über-Idealis-

mus der Bergpredigt einen Ton tiefer herabgestimmt und einigt sich dann leichter mit der Lex naturae und den praktischen Forderungen des weltlichen Gemeinschaftslebens. Aber wenn so der Idealismus und die Gemütsiefe des Luthertums herabgestimmt ist, so ist dafür auch Erfolg und Wirkung möglich. Was auf der einen Seite an Radikalismus der bloßen Liebesethik aufgegeben wird, das wird auf der anderen durch größeren Ernst, stärkeren Gemeinsinn, gründlichere Strenge und peinlichere Gewissenhaftigkeit gewonnen. Was im Luthertum nur allzuleicht Theorie bleibt und überdies praktisch stets noch Anleihen bei der Polizei und bei der Lex naturae machen muß, das wird hier strengste Wirklichkeit und kommt aus dem inneren Wesen der Sache selbst. Es sind innere Spannungen und Schwierigkeiten der christlichen Ethik überhaupt, die sich hier auftun und die vom Calvinismus jedenfalls in der dem Durchschnittscharakter des Menschen entsprechenderen und daher wirksameren, vom Luthertum in der der christlichen Idee gemäßeren und freilich auch unwirksameren Weise aufgelöst worden sind.

So liegt im Calvinismus auch eine umfangreiche wissenschaftlich- und populär-ethische Literatur vor; auch die Erbauungsschriften sind vorwiegend ethisch gefärbt; es ist eine Literatur, die in verschiedenen Anläufen und Nuancen das biblische und das antik-humanistische Material kombiniert, indem als Exponent von beiden jedesmal der Dekalog erscheint. Das Luthertum hat dieser Literatur wenig an die Seite zu setzen und sie später durch Übersetzungen sich vielfach angeeignet. Eine derartig begründete und kommentierte, unermüdlich eingeprägte Moral wurde eine geistige Macht ersten Ranges und interpretierte nach allen Seiten systematisch das Sittengesetz des Calvinismus. Aber diese Gesetzlichkeit selbst bedarf, wenn sie wirken soll, eines Organs für Durchführung und Überwachung. Dieses Organ hat denn auch der Calvinismus gründlichst durchgebildet und, wie es für ihn selbstverständlich war, in der Schrift angeordnet gefunden. Eine Schrift, die das Sittengesetz des Dekalogs gab, mußte auch das jus divinum einer Kirchenverfassung und Kirchenzucht darbieten, das zu seiner Durchführung gehörte. Und so hat man denn aus dem Neuen Testament die großartige Verfassung des Consistoire entwickelt, die dem Calvinismus seinen Halt und seine Kraft gegeben hat. Das ist im bisherigen genugsam hervorgetreten. Hier ist nur noch auf eine weitere Seite der Sache hinzuweisen, auf den geschlossenen, systematischen, jeden Moment umfassenden Charakter, den die calvinistische Ethik durch das so verwaltete Gesetz empfangen hat. Die lutherische Ethik ist voll von Unterbrechungen und Wiedergewinnungen des Gnadenstandes und läßt in den Adiaphora ein Gebiet des Natürlichen frei, das in ihr eine feste religiöse Grundlage nicht hat, aber doch eine große Rolle spielt; an diesen Punkten ist in ihm gewissermaßen die absolut erbsündige Verderbung der Schöpfung ausgesetzt und kommt die Güte und Vernünftigkeit der Schöpfung zur Geltung. Für die strenge Logik des Erwählungsgedankens

Die Kirchen-
zucht, Ratio-
nalisierung der
Askese.

und die Zucht des Consistoire gibt es alles das nicht. Die Perseveranz der Gnade kennt keine Unterbrechung, sondern nur ein beständiges Arbeiten, und die Sündigkeit der Welt kennt keine Adiaphora, sondern nur die strenge Unterwerfung unter das Gesetz bis in jede Kleinigkeit. Es fehlt alle Harmlosigkeit und alle Freude an Paradoxie und Widerspruch, womit der Lutheraner in der Seligkeit der Rechtfertigungsgnade die Welt gebrauchen kann. Aber dafür herrscht auch eine durchgerechnete Strenge und Exaktheit, die der lutherischen Laxheit unbekannt geblieben ist. In dieser Strenge und Exaktheit, in der Beugung des Selbst und der Welt unter diese Maßstäbe liegt daher hier auch der Charakter der protestantischen Askese. Der Calvinismus ist weltlicher als das Luthertum in seiner Benutzung weltlicher Dinge, in seiner Handhabung politischer und sozialer Ideen, seiner Schätzung feiner Bildung und Sitte, aber er erkennt in alledem noch grundlegender als das Luthertum bloße Mittel des Gottesreiches, die gar keinen Wert in sich selbst haben. Er beherrscht die Welt mehr als das Luthertum, aber er beherrscht sie dadurch, daß er sie mehr systematisch verleugnet und den Widerstand gegen sie stärker organisiert. Die Erbsünde, die hier doch schließlich von Gott geordnet ist, wird bei allem Abscheu dennoch nicht als die Macht betrachtet, der die Welt um ihrer Schuld willen überlassen werden muß, sondern als der zu beugende Feind der Erwählten, und die Kulturgüter der *Gratia universalis* und *Lex naturae* dürfen daher vorbehaltloser benutzt werden, vorausgesetzt, daß sie lediglich zu Gottes Ehre und nicht zum eigenen Genuß oder um ihrer selbst willen gesucht werden; das wäre Kreaturvergötterung.

Calvinistische
Kultur:

Ein derartig organisiertes Gesamtleben kommt in erster Linie als Ganzes in Staat, Kirche, Schule und Wirtschaftsleben in Betracht. Es mußte daher von Anfang an als solches geschildert werden, und es bedarf hier keiner Wiederholung mehr. Nur das von hier aus organisierte Wirtschaftsleben und die Politik bedürfen noch eines Wortes. Denn hier hat der Calvinismus wichtige Grundrichtungen des modernen Lebens angebahnt, die Arbeitsgesinnung, die der natürlichen Seelenverfassung des Genießens und Ausruhens so entgegengesetzt ist und dem Kapitalismus seinen besten Nährboden lieferte, und die politische Neigung zum naturrechtlichen Individualismus und rationellen Aufbau des Staates, schließlich die ersten Elemente der dem Staatszwang sich entgegenstellenden Gewissensfreiheit.

1. Wirtschafts-
leben.

Es versteht sich von selbst, daß in diesem System nur der geistliche Zweck ein wirklicher Selbstzweck ist. Rein utilitarisch ist auch die Auffassung des Staates; patriotische und politische Gesinnung hat keinen Wert in sich selbst. So ist auch das Wirtschaftsleben nur ein Leben in nützlichen Berufen, die für das Wohl des Ganzen erforderlich sind, während alle nutzlosen Berufe ausgeschlossen werden. So scheint hier nichts anderes vorzuliegen als die Berufslehre, wie sie auch das Luthertum entwickelte. Und doch findet auch hier ein charakteristischer Unterschied statt. In der westlichen Kultur wird das Gefüge von

Ständen, Berufen, Zünften nicht so als ewige göttliche Notwendigkeit empfunden und geduldig ertragen, wie in den für die lutherische Ethik maßgebenden agrarischen Verhältnissen Norddeutschlands; die niedergehenden Reichsstädte hatten der lutherischen Ethik nichts mehr zu sagen. Außerdem ist im Calvinismus die Frage nach Nützlichkeit und Beitrag für das Ganze allen viel geläufiger und erlaubter. So ist das System der Berufe hier in freierer Bewegung, hindert nicht Berufswechsel und Gewinnung neuer Berufe. Ein beweglicher und rationeller Utilitarismus wird hier möglich. Insbesondere aber stehen unter den erlaubten und nützlichen Berufen die Handels- und Unternehmerberufe mit ihrer Grundlage im Zinswesen. Die Forderungen der Wirklichkeit und die größere innere Unabhängigkeit vom kanonischen Recht haben dem Calvinismus die Bestreitung des Zinsverbotes nahegelegt. Bei aller Strenge gegen den Wucher ist ein mäßiger Zins, über dessen Höhe die Obrigkeit wacht, ein unentbehrliches Mittel des Gedeihens. So verwendet sich die Genfer Venerable Compagnie selbst für Errichtung einer Darlehungsbank, so entstehen die großen Handelskompagnien, die großen Banken und die großen Unternehmer. Indem nun aber der Kapitalgewinn bei der Strenge des Lebens nicht in Luxus und Wohlleben aufgehen konnte und andererseits die Benutzung jeder Erwerbsmöglichkeit eine Pflicht der Arbeitsamkeit war, entstanden große Kapitalanhäufungen, die teils in die öffentliche und private Wohltätigkeit flossen, teils aber zu immer neuer Anlage und Verwertung nötigten. So trägt die calvinistische Ethik ihr wichtiges Teil bei zur Entstehung des Kapitalismus, der Lebensform der heutigen Welt, die von ihr selbst ganz antikapitalistisch gemeint war als ein Werk der calvinistischen Askese. Noch wichtiger aber als diese direkte Begünstigung des Kapitalismus ist die indirekte Schaffung seiner wichtigsten Voraussetzungen. Der Calvinismus schafft gerade durch seine rationale Anspannung der Arbeitsleistung ohne genießende Hingabe an den Arbeitsertrag den Boden für die kommende Blüte des Kapitalismus, der von Holland, dem hugenottischen Frankreich und vor allem von England und Amerika ausgeht. Er züchtet den Geist lückenloser Arbeitsamkeit und rationeller Zweckbeziehung, die Herrschaft des Arbeitsberufes über den Menschen. Das Luthertum hat das nicht gekonnt und nicht gewollt; auch seine Sozial- und Wirtschaftslehre ist zwar naturgemäß utilitaristisch; aber für das Individuum verlangte bei ihm die Berufspflicht nur die Sicherung einer auskömmlichen Existenz und die Fähigkeit zur Gewährung von Unterstützungen; die rationelle Steigerung der Gesamtwohlfahrt dagegen überwies es der Obrigkeit, die unter seinem Segen die Wege des Merkantilismus beschritt. Auf reformiertem Boden dagegen gewann die Berufsidee bei der Abwesenheit des ausruhenden Genießens, bei der Bekämpfung aller innerirdischen und menschlich-gefühlsmäßigen Befriedigung als Kreatur-Vergötterung, bei der Abzweckung jedes Lebensmomentes auf die Verherrlichung Gottes jenen Charakter der Arbeit um der Arbeit willen,

die teils die Lust des Fleisches mortifiziert, teils die Mittel zu großartiger öffentlicher Liebestätigkeit gewährt, teils und vor allem als Haushalter der Gaben Gottes Gott durch Wuchern mit diesen Gaben verherrlicht. Auch hier liegt schließlich die Differenz der beiderseitigen Gottesbegriffe zugrunde. Immerhin aber ist aus dieser allgemeinen Disposition die eigentlich kapitalistische Gesinnung nur im englischen Puritanertum und in den kleinen von der Welt sich trennenden asketischen Gemeinschaften entstanden, die bei ihrer Trennung von der Welt neben der Religion nichts als die ökonomische Arbeit überbehielten. Hier bildete sich jener Geschäftsgeist, der die rationelle arbeitsteilige Wirtschaft, die systematische Ausnützung der Zeit, möglichste Steigerung des ehrlichen Gewinnes und Verwertung für allgemeine Zwecke zur Aufgabe des frommen Christen und guten Bürgers macht und ebendamt freilich auch Gott von der Höhe des prädestinierenden Weltwillens herabzieht auf das Niveau des die Berufstreue seiner Erwählten mit irdischem und jenseitigem Segen lohnenden Auftraggebers. Gegenüber dem alten Genfer Calvinismus ist das mit seiner Werkheiligkeit, seiner Gesetzlichkeit und seiner Messung an Geschäftsmaßstäben freilich eine starke Veräußerlichung, und die Gründe dieser Entwicklung liegen wohl vor allem in der Herkunft des Puritanismus aus den kleinbürgerlichen Mittelklassen, die durch den Gegensatz gegen die anglikanische Seigneurie, ihre von Hause aus geschäftlichen Interessen und den materiellen Kampf des Koloniallebens dazu veranlaßt worden sein mögen. In Genf selbst, in dem immer zugleich stark politisch und intellektuell interessierten Hugentismus, in dem arminianisch gesinnten und der Renaissancebildung erliegenden Reichtum Hollands und vollends in dem agrarisch-aristokratischen Ungarn ist diese Entwicklung nicht eingetreten. Dagegen hat sie allerdings den Charakter der englisch-amerikanischen Welt durchgreifend bestimmt.

2. Politik.

Auch dem Calvinismus fehlen patriarchalische Züge nicht. Im Familien- und Staatsleben sind sie auch hier vorherrschend, wie sich das bei dem aristokratischen Grundgedanken und der Ergebung in die Weltregierung Gottes von selbst verstand. Die Unterordnung der Frau, die strengste Geltung der patria potestas sind hier selbstverständlich. Das Hervortreten gebildeter Frauen, wie der berühmten Anna Schürmann, die völlig humanistisch gebildet mit Voet und Descartes in Verbindung stand, gehört der Frauenbewegung der Renaissance, der Einfluß religiös wirkender Frauen erst dem Pietismus und vor allem dem Quäker- und Täuferum an. Der Arbeiter wurde wie im Luthertum zur Ehrlichkeit, Bescheidenheit und Forderung billigen Lohns ermahnt; Armut und Abhängigkeit erscheint als das von Gott verordnete Los der Mehrzahl und dient der Erziehung einer gottergebenen Gesinnung, wie umgekehrt Herren und Arbeitgeber die christliche Liebe und Fürsorge betätigen sollen. Es liegt eben auch hier der patriarchalische Kosmos der von Gott gesetzten Lebens- und Berufsformen zugrunde wie im Luthertum und im Katholi-

zismus. Hooker entwickelt in seinen „Laws of ecclesiastical polity“ (1594) grundlegend dieses System von Gesetzen, die aus dem göttlichen Willensgesetz ausfließen und zum sittlichen Naturgesetz werden und von hier aus übergehen in das positive Gesetz. In diesem System ist jedem die Lebensnorm durch die allgemeinen Naturgesetze und die ethischen Grundbegriffe erteilt und macht das positive Gesetz im Alten Testament, im gemeinen Recht und in der Staatsordnung die Anwendung dieser allgemeinen Begriffe. Gott ist die *causa remota* dieses Systems, die geschichtliche Lenkung durch die Vorsehung in der Hervorbringung der einzelnen Sozialgebilde ist die *causa proxima*, und jeder hat sich in dem so entstehenden System als von Gott und der Vorsehung an seinen Platz gestellt anzusehen, er sei hoch oder niedrig, arm oder reich. Dabei verlangt es der alte, in der Prädestination verkörperte aristokratische Gedanke des Calvinismus, daß dies System sich als Herrschaft der Besten zu gestalten hat, und daß alle an die Spitze Gestellten sich als von Gott mit ihrem Amt betraut betrachten und so auch von den anderen geachtet werden: „it is a kind of natural right in the noble, wise and virtous to govern them, which are of servile disposition“. Das Staatsideal ist die Herrschaft der Besten und die christliche Lenkung und Erziehung der Masse; so ist es bis Milton und Carlyle geblieben. Aber das politisch-soziale Lebenssystem des Calvinismus als Ganzes ist deshalb doch nicht zu bezeichnen als christlicher Patriarchalismus, sondern vielmehr als die Idee der geschlossenen, im Zusammenwirken des Ganzen und der Einzelnen erzeugten christlichen Kultur, als die Idee des Reiches der Heiligen, das auch die Ungläubigen unter Gottes Wort beugt zur Ehre Gottes. Daraus gehen dann aber wichtige politische Folgen hervor. Der Calvinismus achtet überall, solange sein Gewissen es duldet, die gegebene politische Gewalt. Aber abgesehen davon, daß er von ihr die Anerkennung von Gottes Wort verlangt, sucht er sie auch möglichst ethisch rationell zu gestalten, indem es die Besten sein sollen, die herrschen, und indem die Herrschaft dieser Besten möglichst auf Zustimmung oder gar Wahl der Beherrschten beruhen soll. Darin äußert sich die Wirkung des tiefen, in der Prädestinationslehre gesetzten Individualismus. Er äußert sich ganz ausdrücklich in der individualistisch-rationellen Art, wie er das Naturrecht für seine Zwecke heranzieht. Folgen die Lutheraner der positivistischen Form des Naturrechtes, die den Staat aus Gewalt entstehen läßt, und wird bei ihnen diese Gewalt nur durch die Zurückführung auf die göttliche Vorsehung religiös rationalisiert, so folgen die Reformierten der rationalistisch-subjektivistischen Gestalt, die eine geordnete Staatsgewalt aus Anordnung und Zustimmung der Staatsangehörigen selbst hervorgehen läßt. In dieser Richtung wirkt die Auffassung des alttestamentlichen Staates als Bund mit Gott, die presbyterial-synodale Organisation der Kirche und ihre Begründung auf Repräsentation und Majoritäten, der reichliche Gebrauch des Wahl- und Bestätigungsverfahrens, im tiefsten Grunde natürlich die

religiöse Idee von der aktiven und verantwortlichen, zu Gottes Ehre wirkenden Persönlichkeit. So sind auf reformiertem Boden die Rechtslehren des Staatsvertrages und der Repräsentation gepflegt worden, die auf lutherischem fehlen. Auf beiden Seiten wird die Ethik in alter Weise mit der *Lex naturae* und einem aus ihr abgeleiteten Naturrecht unterbaut, aber die beide Male verschiedene Deutung dieser Unterlage spiegelt Verschiedenheiten des religiösen Gedankens, der freilich seinerseits jedesmal durch die vorgefundene politisch-soziale Umgebung schon mitbedingt ist. Althusius, die hugenottische Publizistik, der Arminianer Grotius, der Anglikaner Hooker entwickeln aus Schrift und Vernunft die Theorie des Staatsvertrages als der Grundlage des politisch-sozialen Lebens, und, obwohl über Calvin damit weit hinausgehend, können sie sich doch auf die Konsequenz seiner Ideen berufen. So empfängt die calvinistische Politik den oft beobachteten Zug zur Beförderung des politischen Individualismus und des rationellen Naturrechtes. Er fügt sich freilich dem augustinisch-alttestamentlich-aristotelischen Gedankengang noch durchaus ein. Der Staat gehört der Ordnung der Sünde an und ist die durch die Sünde bedingte Umgestaltung des Naturrechtes; alle seine Bildungen sind von Gottes Vorsehung herbeigeführt, und auch jeder Kirchen- und Staatscovenant ist zugleich ein Bund vor Gott, der die so eingesetzten Machthaber mit göttlicher Autorität bekleidet; jeder Staatsvertrag ist eine Zweckmäßigkeitsoperation, die dem Individuum zu seiner geordneten Befriedigung hilft, aber noch nicht, wie im späteren technischen Naturrecht, ein Rechtsbegriff, der auf einem vorstaatlichen, begrifflich strengen Rechte des Individuums als solchen beruhte. Der starke calvinistische Individualismus drängte nur nach einer möglichsten Mitbeteiligung des Individuums. So fügt Hooker zu dem oben angeführten Satze hinzu: „nevertheless for manifestation of this their right, and men's more peaceable contentment on both sides, the assent of them who are to be governed seemeth necessary“. Immer bleibt doch die Bibel die Hauptquelle der Deutung eines solchen Naturrechtes und, wenn hierbei die Lutheraner sich mehr an die göttliche Autorisation und Einsetzung der Gewalthaber, die Reformierten sich mehr an die Bundschließungen und die soziale Predigt der Propheten gehalten haben, so ist doch auch ihnen jede Gesellschafts- und Autoritätsbildung trotz aller Beteiligung der Individuen eine göttliche Veranstaltung: „Almighty God has graciously endued our nature and thereby enabled the same to find out both those laws which all men generally are for ever bound to observe, and also such as are most fit for their behoof who lead their lives in any ordered state of government“. Eine direkte politische Wirkung solcher Gedanken ist daher auf dem Boden des reinen Calvinismus auch nur in einigen radikalen hugenottischen Programmen und in den Neuengland-Staaten eingetreten; die ersteren sind auf Grund der Lehre vom Revolutionsrecht der *magistrats inférieurs* stark ständisch gedacht, und die letzteren sind wieder in den reformierten Patriarchalismus ein-

gebogen. Ebendeshalb ist selbst auf rein religiösem Gebiet nicht diejenige Wirkung eines solchen Individualismus eingetreten, die naturgemäß ist, wo er der leitende Gedanke ist, die Gewissensfreiheit. Zwar haben die unter abnormen Verhältnissen lebenden englischen, niederländischen und amerikanischen Flüchtlingsgemeinden eine streng individualistische Kirchenverfassung, den Kongregationalismus, ausgebildet und gegenüber ihren Bedrängern die Gewissensfreiheit als Folge des rein persönlichen Überzeugungscharakters der Religion gefordert. Allein nach innen war dabei doch immer die Voraussetzung, daß die Prädestination übereinstimmende religiöse Erkenntnis hervorbringen müsse und daß das Dogma streng zu wahren sei; nach außen war es nur die Forderung, daß Gewalt über die religiöse Wahrheit nicht bestimmen dürfe, sondern diese sich durch sich selbst durchsetzen müsse. An verschiedene mögliche Formen und Ausdrücke dieser Wahrheit ist nicht gedacht, und, einmal in der Herrschaft, hat der streng calvinistische Kongregationalismus sich zur Aufrechterhaltung der Wahrheit verpflichtet gefühlt. So herrscht im Grunde doch der Gedanke des Reiches der Heiligen und der Beugung aller Staatsgenossen unter die dogmatischen und ethischen Ideale dieses Reiches. Die Prädestination läßt die allgemeine Gleichheit und die Menschenrechte nicht aufkommen; die Herrschaft eines absoluten, aus der Bibel geschöpften Wahrheitsideals läßt den Relativismus der dogmatischen Lehren nicht aufkommen, der die Voraussetzung für die Toleranz und die Freiheit verschieden urteilender Gewissen ist; die Gewissensfreiheit ist nur Freiheit und Unantastbarkeit des wahren Gewissens. Die häufigen Versuche, aus dem Calvinismus die Ideen des modernen Individualismus, der Demokratie, der staatlichen Neutralität gegen das Kirchenwesen, der gegenseitigen Toleranz verschiedener Kirchen abzuleiten, sind Irrtümer; seine Idee ist theokratisch.

Wenn doch aus ihm tatsächlich diese Folgerungen hervorgetreten sind, so ist das nur geschehen, weil neue und fremde Gedanken zu ihm hinzutraten und die in ihm streng gebundenen und mit der Theokratie vermittelten täuferischen Elemente befreiten. Das geschah in England.

III. Der Anglikanismus und Independentismus. Einen ganz eigentümlichen Gang nahmen die Dinge in England, das innerhalb der europäischen Entwicklung überhaupt eine insulare Stellung einnimmt, die Rezeption des römischen Rechtes nicht mitgemacht und entgegen der kontinentalen Entwicklung zum Absolutismus die alte germanische Staatsauffassung der Teilung der Staatsgewalt zwischen Krone und Ständen beibehalten hat. Auch waren hier bereits starke landeskirchliche Rechte gegenüber dem Papsttum erzwungen worden. In diese Verhältnisse griff aber doch auch hier der Zug zur Entwicklung der absoluten Monarchie ein, und, wie auf dem Kontinent, sollte die Losreißung der Kirche vom Papst und die Gewinnung der Macht über die Kirche der Krone hierzu verhelfen. So ist die englische Kirche zunächst

Politischer
Ursprung des
Anglikanismus.

eine rein politische Schöpfung des Absolutismus, ein gesteigerter Gallikanismus. Damit waren aber die auch in England eindringenden, an alte wikliffitische Reste und humanistische Opposition anknüpfenden, reformatorischen Kreise nicht zufrieden, während andererseits die Losreißung von Rom doch ihre Entfaltung begünstigte. Auch hier werden die ursprünglich lutherischen Einflüsse durch Schweizer, Genfer und Straßburger Beziehungen abgelöst und flößt der Calvinismus der Bewegung seine Energie ein. Daraus entstanden schwere und blutige Kämpfe, und das Ergebnis war unter der Regierung Elisabeths ein Kompromiß. Die eigentümliche Institution der Church of England blieb, aber ihr Dogma wurde gemäßigt calvinistisch und ihr Kultus beseitigte das, was mit diesem Dogma unvereinbar war wie Fegfeuer, Heiligenkult usw. In den 39 Artikeln und dem Common Prayer Book erhielt sie ihr Symbol. Das allein gab dem Staate wieder Festigkeit und Ruhe, und gestützt auf dieses uniformierte Kirchentum vermochte Elisabeth in der spanischen Flotte die letzte und wichtigste Aktion der Gegenreformation zu vernichten. Seit dieser tödlichen Verwundung Spaniens ist der Protestantismus gerettet.

Wesen des
Anglikanismus.

Damit ist ein Kirchentum von völlig nationaler Eigenart geschaffen, nach außen scharf abgegrenzt gegen andere Kirchen, jeden Einfluß abschneidend; in Dordrecht haben die anglikanischen Deputierten nicht mitgestimmt. Eine Ausbreitung hat es nur durch Hinüberwirken nach Schottland und Irland, sowie durch die Kolonisation gefunden, so daß heute allerdings der Episkopalismus über die ganze Welt verbreitet ist. In seiner echten nationalenglischen Gestalt ist er jedoch schroff abgeschlossen. Es blieb die alte Episkopalverfassung mit der Lehre von der bischöflichen Sukzession, dem priesterlichen character indelebilis, der Beteiligung der Bischöfe an der Landesregierung im Oberhause, dem eximierten Gerichtsstand und dem weltlichen Besitz der Priester. Es blieb der König als Oberhaupt, der durch den Suprematseid gewaltsam die Konformität oder die geschlossene Religionseinheit des Staates aufrecht erhält. Es blieb der Kultus in den katholischen Formen und Gewändern, nur daß die Messe abgeschafft war. Dagegen ist das Dogma der Kirche gemäßigt calvinistisch mit Zurückstellung der Prädestinationslehre. Die Folge davon ist, daß im Anglikanismus frühzeitig rationalistische und moralistische Milderungen eintreten. Seine großen Prediger Hooker, Hales und Taylor können so als Wegbereiter des späteren Latitudinarismus gelten. Die Theologie beschäftigt sich bei dem Interesse an der Kontinuität mit der altchristlichen Bischofskirche gern mit verfassungsgeschichtlichen, liturgischen und patristischen Studien, darin unterstützt von der fortwirkenden Renaissance-Philologie. Auch die Ethik nimmt unter diesen Umständen eine mildere Färbung an; sie nähert sich in ihrer praktischen Verständigkeit der calvinistischen und ihrer größeren Läßlichkeit gegenüber dem Natürlichen der lutherischen. Ihre Staatslehre ist ähnlich der lutherischen absolutistisch. Filmer schrieb das berühmte Musterbuch patriarchalischer Staats-

lehre, die alle Gewalt von der patria potestas Adams ableitet, und der naturrechtlich-calvinistisch gesinnte Hooker läßt den Absolutismus auf stillschweigendem Konsens der Beherrschten rechtsgültig beruhen.

Dieser Kompromiß an sich unvereinbarer Ideen befriedigte natürlich die große calvinistische Partei nicht, die sich nun im Gegensatz gegen die papistisch verunreinigte Kirche Puritaner zu nennen pflegte. Zwar hat Elisabeth mit großer Härte diesen Puritanismus auszurotten gesucht und Scharen zur Auswanderung nach den Niederlanden gezwungen. Aber unter dem Einfluß der Schotten und jener niederländischen Flüchtlingsgemeinden bildete sich ein neuer Puritanismus, der zu großen Dingen berufen und in seinem Innern nicht unerheblich verändert war. Zwar schien er äußerlich eine große calvinistische Partei von gleichmäßiger Strenge und Lebhaftigkeit der Forderungen. Aber in der Berührung mit den holländischen Verhältnissen, dem holländischen Täufertum, dem dortigen Toleranzgedanken und Republikanismus hatten in den Flüchtlingsgemeinden die Ideen sich gewandelt, und diese Ideen wirkten auf England zurück. Dort hatte sich schon 1581 in beständiger Berührung mit den Täufern der Independentismus oder Kongregationalismus gebildet: die Theorien der Freiheit vom Staate, der Autonomie der Einzelgemeinde, der demokratisch-korporativen Gemeindeverfassung, Beschränkung der Gemeinde auf Wiedergeborene, Beseitigung jeder feststehenden Liturgie, Herabsetzung der Sakramente zu reiner Zeremonie; im übrigen sollte das calvinistische Dogma und eine allgemeine Christlichkeit des Staates gelten. Der uncalvinistische Charakter dieser Lehre und ihr Zusammenhang mit dem Täufertum liegt auf der Hand. Aber auch die Anfänge des englischen enthusiastischen, später freilich orthodoxen Baptismus liegen hier in Holland, indem 1606 sich eine arminianisch gesinnte englische Täufergemeinde in Holland und 1633 eine streng calvinistisch gesinnte, zugleich die Untertauchungstaufe lehrende in London von den Independentengemeinden abzweigte. Außerdem dauern in England selbst die Familisten fort, die später direkt in die Ranters übergehen und deren „Apologie“ noch 1656 neu aufgelegt wird. Auch die Grundlagen des Quäkertums müssen hier oder in holländisch-täuferischen Ideen liegen. Insbesondere aber ist der große Erbauungspoet, Bunyan, von täuferischen Ideen erfüllt; sein „Pilgrims progress“ scheint sich an die Erzählung des Tobias von den Wanderungen des Heinrich Niklaes anzuschließen und sein „Holy War“ beruht geradezu auf der Geschichte des Münsterischen Aufruhrs.

Erhebung des
Puritanismus
gegen den
Anglikanismus.

Noch aber treten alle diese Dinge nicht wesentlich hervor. Noch schien nur eine große gemeinsam presbyterianische Opposition vorhanden, die gegen das absolutistische und katholisierende Regiment der beiden Stuarts immer stärker und leidenschaftlicher sich erhob. Calvinismus und Verteidigung der parlamentarischen Volksrechte wurden identisch; die Verbindung des calvinistisch-religiösen Individualismus mit den angel-

sächsischen Ideen der Selbstregierung eröffnet die folgenreiche englische Parallele zur hugenottischen Lehre. Da berief Karl I. kein Parlament mehr und regierte 11 Jahre ohne Parlament. Als er aber die gleichen katholisierenden Maßnahmen auf Schottland ausdehnen wollte, da erhob sich dort ein neuer Covenant. Das veranlaßte den König endlich zur Wiedereinberufung des Parlamentes. Aber dieses von der Opposition gewählte, presbyterianisch gesinnte Parlament griff nun selbständig in die Entwicklung ein und machte sich zum Organ des Kampfes gegen Anglikanismus und Absolutismus. Es rüstete 1642 sein eigenes Heer aus und eröffnete damit den Bürgerkrieg. Die Siege der Schotten und des Parlamentsheeres setzten es in den Stand, eine große Synode zu berufen, welche von 1643—47 tagend England als calvinistische Staatskirche einrichten sollte. Die streng reformierte Westminster-Konfession und zwei Katechismen wurden beschlossen, der Episkopalismus abgeschafft und gegen eine allerdings lebhaft protestierende Minorität die genferisch-schottische Kirchenverfassung beschlossen.

Der Independen-
tismus.

Aber diese Synode sollte auch das einzige sein, was der echte Calvinismus in England erreichte. Ihre Beschlüsse blieben auf dem Papier. Denn inzwischen trat in dem Heer ein neuer religiöser Geist hervor, der dem presbyterianischen Staatskirchenideal gerade entgegengesetzt war und der um so einflußreicher wurde, je mehr der Bruch mit allen historischen Ordnungen nur das Heer als Träger einer aktionsfähigen Gewalt übrig ließ. Es wird immer eine der denkwürdigsten und schwierigsten Fragen bleiben zu sagen, wie und woher dieser Geist in das Heer gekommen ist. Er erklärt sich wohl zumeist aus dem Zurückströmen holländischer und amerikanischer Flüchtlinge, die nach dem Aufhören der Verfolgung wieder das Vaterland aufsuchen konnten und independente, republikanische und enthusiastische Ideen aus ihrer Berührung mit dem Täufern und aus der sektenhaften Entwicklung ihrer Flüchtlingsgemeinden zurückbrachten. Gewissensfreiheit der religiösen Überzeugung bei der Voraussetzung einer im allgemeinen selbstverständlichen Christlichkeit der Nation, demokratisch-korporative Gemeindebildung, analoge demokratisch-korporative republikanische Auffassung des Staates, der Enthusiasmus persönlicher, innerlicher religiöser Erleuchtung, pietistische Strenge der Lebensführung, vor allem die felsenfeste Überzeugung von der Notwendigkeit, moralisch den Staat unter das Gesetz der christlichen Ethik zu stellen und das Leben bei aller Freiheit der dogmatischen Begriffs- und der kirchlichen Gemeindebildung doch streng unter diese Maßstäbe organisatorisch zu beugen: das sind die Ideen, welche das Heer und vor allem seinen gewaltigen Führer Cromwell (gest. 1658) und seinen späteren Staatssekretär Milton erfüllen. Hier wird der Bruch mit der gelehrten Schultheologie und ihrem Ideal einer uniformen Doktrin vollzogen, wird das Ideal der einfachen aus der Bibel geschöpften Laienreligion erneuert, die Bibeldeutung abhängig gemacht von der persönlich-individuellen Erfahrung und Erleuchtung und

innerhalb einer allgemeinen offenbarungsgläubigen Christlichkeit der Relativismus der theologischen Lehre proklamiert. Das ist ein runder Gegensatz gegen die dogmatische Idee des echten Calvinismus. Eine solche Anschauung ließ Raum für alle möglichen Gemeindebildungen, für Kongregationalisten, Baptisten, Quäker, Presbyterianer, Pietisten, reine religiöse Individualisten und beugte sie doch alle unter die große, gemeinsame Idee des Staates einer christlichen Sittlichkeit oder des Reiches der Heiligen. Nur sollte dies Reich der Heiligen im echt christlichen Sinn, mit relativer dogmatischer und absoluter kirchenverfassungsmäßiger Toleranz verbunden sein und sich nur auf das Christlich-Moralische erstrecken. Daß die erregte religiöse Phantasie und Leidenschaft, die freigegebene Bibeldeutung hierbei neben dem gewaltigsten Heroismus auch die bizarrsten Exzentrizitäten und wildesten Spekulationen hervorgebracht hat, ist nur selbstverständlich. So groß und gewaltig die Gedanken der Führer sind, so verworren, anarchistisch und exzentrisch sind die der Masse, die ohne Bildung und Regel die Bibel und die Inspiration für ihre Einfälle ausbeutete. Unter diesen Umständen war das Parlament nicht imstande, die Führung in der Hand zu behalten; sie geriet völlig in die Hände Cromwells und seiner Getreuen. Diese aber wurden durch den einmal vollzogenen Bruch immer weiter zur radikalen Neuaufrichtung des christlichen Staates getrieben. Der König war zu den Schotten geflohen, und die streng presbyterianischen Schotten traten nun für den König gegen die Sektierer ein. Die Schotten wurden geschlagen, das Parlament von Cromwell gereinigt und der König auf Grund der hugenottisch-schottischen Theorie von der Pflicht des frommen Volkes gegen die gottlose Obrigkeit hingerichtet (1649). Die Republik wurde erklärt und, als das Parlament versagte, ein neues Parlament, das Parlament der reinen Heiligen, einberufen. Aber als die Heiligen durch die Abschaffung der Zehnten die Kulturgüter, insbesondere die Universitäten, antasteten, konnte Cromwell auch mit ihnen nicht regieren und ließ sich zum Protektor machen. Hier hat der geistliche Herrscher Unvergängliches für die Größe Englands geleistet. Aber das Experiment des christlichen Staates zerfiel mit seinem Tod. Die Stuarts kehrten zurück, und von seinem Werke blieb nichts als die politische Machtstellung Englands, die Lehre von der Duldung religiöser Gewissensüberzeugung und Freigebung der Gemeindebildung. Sehr eingeschränkt wurde sie durch die glorreiche Revolution Wilhelms III. (1689) zum Gesetz, in ihrem vollen Sinne dagegen durch die Lehre John Lockes zur weltbeherrschenden Theorie.

Vor allem aber ergab sich, freilich sehr gegen die Absicht des Independentismus, die Einsicht in die rein weltliche, von keiner religiösen Idee zu lenkende Natur des Staates und der innerweltlichen Kulturgüter, welche Lehre Hobbes als Ertrag des geistlichen Experimentes formulierte und zum Ausgangspunkt der modernen Ethik machte. Der damit eintretende Umschwung wurde vollendet durch die Verwandlung des reli-

Umschlag in den
Liberalismus.

giösen Individualismus in die rein weltlich demokratischen Ideen der Gleichheit der Menschen und ihrer Lebensansprüche. Den Übergang hierzu vollziehen die Leveller, aber diese Ideen werden bald zum Gemeingut aller, bei denen die Revolutionswirren die Herrschaft der religiösen Idee gebrochen haben. Die Prädestinationslehre ist mit der Zurückdrängung des Presbyterianismus und dem Scheitern des geistlichen Reiches zerstört und durch den Universalismus der Gnade ersetzt; der Enthusiasmus der religiösen Subjektivität ist verraucht und zum Subjektivismus des natürlichen Individuums geworden. Damit wird der Raum frei für das große Ergebnis der Epoche, den Liberalismus. Er behält aus der religiösen Grundlage einen allgemeinen, oft sehr christlich gefärbten Theismus bei und stattet das Individuum aus mit den in dieser Epoche erreichten Prädikaten und Forderungen individueller Freiheiten. Die Individuen sind ihm mit diesen Ansprüchen von Hause aus und wesentlich ausgestattet, und diese Ausstattung ist das Wichtigste am Menschen; keine Prädestination und keine Übernatürlichkeit fügt dem etwas weiteres Wesentliches hinzu, sondern die individuellen Einheiten des sozialen Systems treten in die Analogie zu den gleichartigen individuellen Einheiten der neuen mechanischen Naturphilosophie, und der Gedanke geht von der bisherigen dogmatischen auf die neue naturphilosophische Basis über. Die Harmonie der Naturelemente wie die der Sozialelemente hat ihren Grund in der zweckvollen göttlichen Weltregierung, die im Christentum diesen ihren allgemeinen natürlichen Zweckgedanken nur besonders großartig zusammenfaßt und offenbart. Die Lex naturae wird von ihrer biblisch-theologischen Umklammerung befreit und ihrem alten stoischen Zusammenhang der Naturphilosophie zurückgegeben, nur daß dieser Zusammenhang jetzt aus der atomistisch-mechanistischen Naturlehre und der theistischen Teleologie gedeutet wird; und umgekehrt wird die Bibel nunmehr radikal von dem neuen Begriff der Lex naturae umklammert und alles damit nicht Übereinstimmende als bloß zeitgeschichtlich bedingt betrachtet und beiseite gelegt. So kommt es neben der Toleranzlehre zu der Sozialphilosophie des Liberalismus, zum Aufbau von Staat und Gesellschaft auf dem Individuum und seinen wesentlichen Rechten, zu der Zweckbeziehung beider auf das individuelle Wohl. Die Staatslehre Lockes und ein halbes Jahrhundert später die Wirtschaftslehre Adam Smiths sind auf diesem Boden gewachsen und von ihm aus zu einer Weltmacht geworden, die ihren Ursprung in englischen und independenten Ideen darin noch immer bekundet, daß es ihr weniger auf die Gleichheit als auf die Freiheit und Ungestörtheit der Bewegung des Individuums, weniger auf eine abstrakte Gleichheitsdoktrin, als auf Kritik und Reform des Bestehenden nach diesen Maßstäben, ankommt.

Independentismus in Amerika.

Die Reste des Independentismus und Puritanismus wurden zu friedlichen und loyalen Dissenterkirchen. Auch die aufgeregten Quäker beruhigten sich zu einer kommerziell prosperierenden Sekte, die Baptisten

wurden orthodox; beide gründeten zugleich Siedelungen in Amerika, wo vor allem Penns Stiftung in Philadelphia zu hoher Bedeutung gelangte. Dort war auch von früher her noch eine Stiftung des echten Independentismus, Rhode-Island, die Schöpfung von Roger Williams. Dieser edle Enthusiast für Gewissensfreiheit, Menschenrechte und Indianermission, der, wie später Penn, den Indianern die Ländereien durch Vertrag abkaufte, war nach seiner Auswanderung aus Altengland (1631) nach Massachusetts gegangen, dort überall von den strengen Puritanern abgewiesen und schließlich verbannt worden, gründete daher neue Siedelungen ganz demokratischer und religiös independenter Art, die unter seiner beständigen Einwirkung schließlich zu dem Staate Rhode-Island zusammenwuchsen. Dieser Kolonialstaat wurde für Neuengland, was dieses für Altengland geworden war, der Sammelpunkt aller Verfolgten und Freiheitsdurstigen, verstand es aber, das Prinzip der rein weltlichen Bedeutung des Staates und völlige Kirchenfreiheit zu behaupten; christlich wollte dabei auch er bleiben, nur ohne Zwang. Von den vereinigten Neuenglandstaaten mit äußerstem Mißtrauen als Herd politischer und religiöser Anarchie betrachtet und mit dem verabscheuten Anabaptismus zusammengeworfen, vermochte er doch sich zu halten und schließlich seine Aufnahme in den Bund durchzusetzen. Von ihm und den Quäkern ging dann nach der Erweichung der puritanischen Orthodoxie, unterstützt durch den inzwischen auch hier eingedrungenen Deismus, die große Parole der freien Kirche und des freien Gewissens im freien christlichen Staate aus, die später nach dem Abfall von England in den Einzelverfassungen und der Unionsverfassung das religionspolitische Programm Nordamerikas wurde, das Prinzip des absoluten kirchlichen Individualismus nicht aus religiöser Indifferenz, sondern aus Achtung vor der Gewissensfreiheit.

Das Reich der Cromwellschen Heiligen ist der Wendepunkt in der Geschichte des Protestantismus, die letzte religiöse Volksbewegung, das Ende der Religionskriege, der Ausgangspunkt der modernen Welt. Politik und Wirtschaft lösen sich prinzipiell von der geistlichen Verwicklung und streben nach selbständigen, natürlichen rationalen Grundlagen und Maßstäben, die Toleranz wird die Grundlehre aller philosophischen Bildung, die Ethik stellt sich selbständig auf die Basis des natürlichen Sittengesetzes, das sie aus antiken Ideen und modernen Erfahrungen ausbaut, völlig unbekümmert um die mittelalterlich-reformatorische Lehre von der Identität des natürlichen Gesetzes mit dem christlichen oder die Lehre umkehrend und das christliche Gesetz auf das natürliche reduzierend.

Diese Wirkungen liegen als Tatsachen auf der Hand. Aber es ist die Frage, wie sie innerlich aus der Geschichte des Protestantismus hervorgehen, wie sie religions- und dogmengeschichtlich zu ihm sich verhalten. Welches ist die Wandlung, die der Calvinismus und mit ihm der Protestantismus überhaupt hier erlebt hat, und welche Bedeutung hat diese Wandlung für die allgemeine Kulturgeschichte?

Das Reich der
Heiligen als
Wendepunkt.

Dogmen-
geschichtliche
Stellung des In-
dependentismus.

Zunächst ist klar, daß die von der Logik des Calvinismus gebundenen Grundelemente hier auseinandergetreten sind. Die Prädestination wird zum persönlichen religiösen Enthusiasmus und zur individuellen Gewissensüberzeugung; freilich ist diese dabei stets als religiöse und im allgemeinen biblische Überzeugung betrachtet. Aber die Bibel ist nicht das einzige Organ der Erkenntnis des göttlichen Willens; neben ihr steht die persönliche, von ihr angeregte Inspiration. Und auch die Bibellektüre selbst steht nicht unter dem Maßstab eines Symbols oder einer dogmatischen Schultradition, sondern unter dem der persönlichen Erleuchtung und inneren Überführung, was der Inspiration der Bibel keinen Eintrag tut, aber jedenfalls die reformatorische Betrachtung derselben völlig aufhebt. Die Kirchenverfassung ferner mit ihrem jus divinum und ihrer Kirchenzucht ist gegen die christliche Freiheit und widerspricht dem individualistisch-demokratischen Gefühl, daß alle Gemeinschaft auf freier Korporation und Vertrag beruhe; der Anstaltscharakter der Kirche und die göttliche Anstaltsverfassung, bei deren Voraussetzung nur eine einzige herrschende Kirche möglich ist, ist aufgegeben, und die Vielheit der Kirchen hat nichts Beirrendes. Die Beziehung schließlich zum Staate, wo die Eine Anstaltskirche zur Aufrechterhaltung der Christlichkeit überall mit dem Staate Hand in Hand gehen und auch den Gottlosen zum äußern Bekenntnis zwingen mußte, ist mit alledem gründlich aufgehoben, der Staat seiner rein natürlichen Aufgabe zurückgegeben und das Gewissen mit seinen Institutionen unverwirrt. Es ist eine völlige Zersetzung der reformierten Ideen und in der Hauptsache gerade derjenigen Ideen, die der Calvinismus mit dem Luthertum gemeinsam hatte und durch die sie beide von der Schwärmerei so schroff sich unterschieden. Das deutet schon darauf hin, daß diese Auflösung nicht aus dem Geiste und der inneren Dialektik des calvinistischen Gedankens selbst hervorgegangen ist. Sie stammt aus fremden Ideen, und diese fremden Ideen liegen ganz offenkundig im Täufern. Zwar ist die reformatorische Lehre vom Rechte des Staates und des Krieges und insbesondere die calvinistische vom christlichen Staat geblieben, aber der independente, undogmatische, rein persönliche Geist dieser Religiosität stammt aus dem Täufern. Das von Luther, Zwingli und Calvin so blutig unterdrückte Täufern hat hier gesiegt. Es hat auf reformiertem Boden gesiegt, weil hier die Ideen der persönlichen Erwählung und der heiligen Gemeinde in dem dem Täufern so streng verschlossenen System doch eine Spalte aufgelassen hatten. Und diese Spalte stammte aus mittelbarer täuferischer Beeinflussung des Calvinismus selbst, aus den in Straßburg von Calvin aufgenommenen Ideen Buzers. Aber der Sieg auf reformiertem Boden bedeutete nur den Anfang des Sieges. Er hat indirekt mit den Ideen Lockes und Wolffs und direkt mit denen des Pietismus bald auch das ganze Luthertum überflutet.

Ende der
mittelalterlichen
Idee.

Aber damit ist nur der dogmengeschichtliche Zusammenhang der

Idee aufgehellt. Eine andere Frage ist: was bedeutet dieser Sieg des Täuferturns? Er bedeutet nichts Geringeres als das Ende der mittelalterlichen Idee, die Trennung von Staat und Kirche, die Spaltung von weltlicher Kultur und religiöser Idee, die Freigebung der Zersplitterung der christlichen Kirche in eine Reihe verschiedener Gemeinschaften und Lehren, die relativistische Auffassung der religiösen Gebilde als verschiedener möglicher Gestaltungen des religiösen Gedankens, den Verzicht auf das mittelalterliche Prinzip, daß die göttliche supranaturale Offenbarung nur eine sein könne und daß diese eine Wahrheit herrschen müsse über den Gesamtumfang des ganzen natürlichen und sündigen Lebens, daß insbesondere Staat und Kirche nur die eng verbundenen Organe der einen von der Religion beherrschten Kultur seien. Die Idee der in ihrem Gesamtumfang religiös bestimmten Kultur und der sie tragenden erlösenden Gottesstiftung der Kirche hat aufgehört. Verschiedengläubige Minoritäten mögen ihre Gewissensüberzeugung in den von ihnen gebildeten Gemeinschaften wirksam machen, soweit sie können und wollen; Staat und Gesellschaft mögen darauf eingehen, soweit auch sie ihrerseits können und wollen; aber beide gehen den eigenen Weg, der ihnen durch die Natur ihrer Interessen vorgeschrieben ist. Nicht bloß die einheitliche religiöse Organisation, sondern jede einheitliche Organisation der Kultur ist überhaupt zu Ende; die Einheit beruht nur mehr auf der Einheitlichkeit des tatsächlichen Gedankenbesitzes, und dieser wird unter dem Einfluß der verschiedenen sich immer stärker differenzierenden Interessen und unter dem Einfluß der die mannigfachsten Wege gehenden Gewissensfreiheit immer bunter. Damit ist die tausendjährige Idee der kirchlichen Kultur zu Ende. Ohne daß noch der Rationalismus das göttliche Heilswunder der Menschwerdung und Genugtuung und das davon zeugende Wunder der Bibelinspiration aufgelöst hatte, ist doch durch die Bindung des Wunders an die variierenden Gewissensüberzeugungen die eigentliche Wirkung dieses Wunders, die Sammlung der Menschheit unter Herrschaft und Zucht der einen absoluten göttlichen Wahrheit, aufgehoben. Weil sie diese Konsequenz fühlten, darum haben die Reformatoren und ihre Kirchen das Täuferturn und den Independentismus als frivolen Zweifel an der einen göttlichen Wahrheit, als Verachtung der göttlichen Heilsanstalt der Kirche und als Spiel menschlicher sündiger Einfälle verworfen; und weil im Glaubensbegriff der Reformatoren trotz aller Bindung an objektive Mittel diese Konsequenz doch enthalten war, darum starb noch ohne jede rationalistische Ankränkelung die protestantische Nachblüte der mittelalterlichen Idee in den Stürmen der englischen Revolution für immer ab.

Aber das ist nur die eine Seite der Sache. Die Zersetzung des Calvinismus ist zweifellos ein Werk täuferischer Gedanken. Aber darum ist doch die Idee des englischen Independentismus nicht überhaupt identisch mit dem Täuferturn. Er kennt weder die täuferische Nicht-Resistenz noch die Zurückziehung vom Staate, aber auch nicht die apokalyptische Phan-

tastik der Münsteriten. Solche Dinge haben nicht gefehlt, aber sie gehören den Kreisen der erregten Massen an. Die Führer dachten nicht daran. Sie wollen überhaupt nicht den Zusammenhang mit der protestantischen Überlieferung zerreißen. Cromwell glaubt an die Prädestination, und Milton schreibt eine biblische Dogmatik. So bleibt ihnen vor allem auch die Grundidee des Calvinismus, die Idee des politisch organisierten Reiches der Heiligen, des sittlich vollkommenen Staates, in dem sich Gottes Ehre bekundet. Sie verschmähen nur die Mittel des dogmatischen Glaubenszwanges und der einheitlichen Kirchenverfassung. Sie wollen auf dem radikal eingeebneten Boden den christlichen Staat aufrichten, aber mit den Prinzipien der Independenz und der Gesinnungsreligion. Die Freigebung der Kirchenbildung und der dogmatischen Überzeugung steht immer unter der Voraussetzung, daß dabei die christliche Wahrheit erst recht siegen werde und daß in allen sittlichen Forderungen die strengste Übereinstimmung bestehen bleibt. Der Herr wird sein Volk nicht aus der Wahrheit fallen lassen, und die Erzwingung der sittlichen Korrektheit ist durch alle dogmatische und verfassungsmäßige Independenz nicht ausgeschlossen; sie liegt in der Hand der christlichen Regierung. Staat und Religion bleiben auf den gemeinsamen Zweck der Kultur bezogen, auch wenn der Staat in spezifisch kirchliche Dinge sich nicht mehr einmischt. Ein christliches Gemeinwesen soll, wie Cromwell und Milton gemeinsam bezeugen, hier zum erstenmal in der Welt völlig reinlich aufgerichtet werden. Es soll von der frommen Minorität der laxen Majorität aufgezwungen werden und deren endliche Zustimmung gewinnen; es soll in Glaubensfreiheit und Sittenstrenge der christliche Geist verwirklicht und innere wie äußere Politik den christlichen Maßstäben unterworfen werden. Der demokratische Charakter ist spezifisch christlich gedacht als eine Verwirklichung der christlichen Freiheit, und die Wahlkandidaten müssen durch puritanische Gesinnung und Anerkennung der neuen Ordnung qualifiziert sein. Religiös-kirchliche Autonomie, politisch-demokratische Selbstregierung, puritanische Sittenstrenge, antikatholische und protestantensammelnde äußere Politik, Popularisierung und Verchristlichung von Recht und Prozeß, moralisch-religiöse Überwachung durch die Generalmajore, christliche Ordnung in Militär und Verwaltung, Wissenschaft und Schule, Erwerbsleben und Privatleben: das sind die Grundzüge dieser Regierung. Auch die Weihe der christlichen Kunst, so wie sie der Calvinismus hervorbringen konnte, hat diesem Reich der Heiligen nicht gefehlt; Milton ist sein Dante geworden.

Alles das zeigt, daß auf der einen Seite der Independentismus die mittelalterliche Idee auflöste, daß er sie auf der anderen Seite aber um so energischer in einem enthusiastischen Anlauf und gewaltigen Heroismus, jedoch ohne Zwang und ohne Staatskirchentum nur aus dem freien Triebe der christlichen Sittlichkeit und durch die Kraft sittlicher Erziehung, aufzurichten strebte. Er wollte die Freiheit der verschiedengestaltigen Glaubensüberzeugung, aber auch das staatlich und kulturell organisierte Reich

der Heiligen. Es ist ihm nicht gelungen, beides zu vereinigen. Auf den Enthusiasmus läßt sich kein Gemeinwesen aufbauen. An der Anarchie, die von der Verbindung des religiösen Autonomiegedankens mit dem politischen ausging, hat sich der Staat Cromwells verblutet, und die Folgezeit hat die Errungenschaften dieser Kämpfe nur in der Weise festzuhalten vermocht, daß sie den religiösen Autonomiegedanken von der Idee der politischen Freiheiten sorgfältig trennte und die kirchliche und politische Sphäre als geschiedene Sphären der Gesittung vorsichtig auseinanderhielt. Aber noch viel mehr: der Gedanke einer rein auf die christliche Ethik aufgebauten Politik, auch wo diese Politik, wie hier im reformierten Sinne, Krieg und Kampf zur Ehre Gottes für erlaubt und Rechtsordnung zur Zucht des Gemeinwesens für geboten hielt, erwies sich aus seinem inneren Wesen heraus als undurchführbar. Die noch so starke Heranziehung des Alten Testaments zum Aufbau eines weltfähigen christlichen Staates konnte hier nichts helfen. Es blieb zu viel Innerlich-Christliches. Der innere Zwiespalt, in den er dadurch geführt wurde, war die Tragik von Cromwells Leben. Er mußte zunehmend erfahren, daß nicht bloß eine derartige sittliche Strenge die naiven Instinkte der Masse nicht bewältigen kann, sondern daß vor allem auch die einzelnen weltlichen Zwecke und Funktionen von Staat und Gesellschaft eine innere Logik haben, die eine selbstständige, durch die Natur dieser Gebiete bedingte Entfaltung verlangt und nicht einfach durch christliche Maßstäbe vergewaltigt werden kann. Cromwell hat hier Stück für Stück nachgeben und die geistlichen Maßstäbe mit weltlichen vertauschen müssen; er hat seinen religiösen Enthusiasmus zum Opportunismus stimmen, seine Liebe und Freiheit erstrebende Politik in Diktatur und seine idealistische religiöse Weltpolitik in sehr realistische Handelspolitik verwandeln müssen. Und ähnlich hat Milton bei aller Begeisterung für Freiheit und Idealismus zu der Diktatur Cromwells schweigen und der Notwendigkeit sich fügen gelernt, daß die wahre christliche Sittlichkeit nicht von einem ganzen Volke, sondern nur von wenigen Erwählten verwirklicht werden könne.

Die Bedeutung dieses Mißlingens ist aber von der außerordentlichsten Wichtigkeit und von unermeßlichen historischen Folgen. Ist die mittelalterliche Idee auf der einen Seite aufgelöst durch den sie zersetzenden Gedanken der Independenz, so ist sie auch auf der anderen Seite aufgelöst durch das Experiment der reinen und echten Verwirklichung ihres ersehnten Zieles, der Ableitung alles sittlichen Lebens direkt aus der christlichen Idee selbst. Das Mittelalter und der Protestantismus hatten sie nur verwirklichen können durch Anleihen bei der Staat, Gesellschaft, Recht und Eigentum sichernden *Lex naturae* und hatten sich den Anleihe-Charakter durch die naive Identifizierung von *Lex naturae* und *Lex Christi* verborgen. Hier wurde der Versuch gemacht, ohne solche Anleihe, oder wenigstens mit äußerster Reduktion der *Lex naturae* auf den christlichen Gedanken, das Einzel- und Gesamtleben unmittelbar aus der christ-

lichen, nur durch das Alte Testament ergänzten, Idee zu regeln, und der Versuch scheiterte an der eigenen inneren Unmöglichkeit. Er scheiterte so offenkundig, daß allen tiefer Denkenden der Grund in der inneren Unmöglichkeit der Sache offenbar wurde, und daß alle Oberflächlichen zwar die Theorie in der Doktrin irgendwie behaupteten, aber in der Praxis völlig verleugneten. Das Experiment wird nirgends mehr wiederholt; Politiker und Praktiker folgen den realen Notwendigkeiten, die Staat und Gesellschaft in sich tragen; Philosophen und Theoretiker erklären die natürlichen Kulturgüter, zu denen neben Staat und Gesellschaft bald noch Wissenschaft und Kunst hinzukommen, für in der allgemeinen Natur der Dinge begründete vernünftige Güter und Zwecke, die sich nur nach ihrem eigenen inneren Wesen regeln. Der alte Kompromiß der christlichen Ethik mit der *Lex naturae* ist aufgelöst, und der christlichen Ethik bleibt nichts übrig, als entweder in pietistische Kreise sich zurückzuziehen, oder einen neuen sehr viel umfassenderen Kompromiß zu suchen, der die innerweltlichen Kulturgüter als selbständige ethische Werte mit dem höchsten religiösen Gute verbindet und die alte Lehre von der radikalen erbsündigen Verderbung alles Natürlichen und Außerchristlichen über Bord wirft.

Das alles aber bedeutet das Ende des Mittelalters und mit ihm das Ende des Alt-Protestantismus. Es beginnt der Neu-Protestantismus, der die von den Reformatoren so heftig verworfenen täuferischen oder die nicht viel glimpflicher behandelten humanistischen Prinzipien oder eine Kombination von beiden für genuin reformatorische Lehren hält und im Bunde mit beiden eine neue protestantische Ethik aufrichtet.

D. Der moderne Protestantismus (18. und 19. Jahrhundert).

Wesen der modernen Kultur.

I. Die moderne Welt und die moderne Wissenschaft. Daß mit dem Ende des 17. und dann mit dem 18. Jahrhundert eine große alles ergreifende geistige Umwälzung in Europa stattfindet, das ist allbekannt und aus dem Gegensatz gegen alle Erzeugnisse der älteren Periode leicht herauszufühlen. Es beginnt eine neue Kulturform, welche die seit dem Bündnis des römischen Reiches mit der siegreichen Kirche herrschend gewordene Kulturform ablöst. So leicht und einfach aber im ganzen das Wesen dieser abgelaufenen Kulturperiode sich bezeichnen läßt, so schwierig ist das der neuen zu bestimmen. Sie hat sich zunächst als Aufklärung bezeichnet und nennt sich nun nach Ablauf der Aufklärungsperiode moderne Zivilisation in dem Gefühl, gegenüber Antike und Mittelalter trotz alles Zusammenhangs etwas Eigentümliches zu besitzen, das auch dieser Kultur eine gewisse innere Einheit und Geschlossenheit gibt. Freilich ist dieses Eigentümliche nach der positiven Seite schwer zu formulieren; es liegen ihm verschiedenartige Motive und Mittel zugrunde, es hat eine sehr wechselreiche und widerspruchsvolle Entwicklung der modernen Welt

nicht ausgeschlossen und ist bei der Nähe und Gegenwart seiner tausend Interessen schwer zu übersehen. Leichter ist es, dieses Neue von der negativen Seite zu bestimmen, und das ist auch die Seite, die für die Geschichte des Protestantismus die wichtigste wurde. Zunächst ist sie eine Wiederanknüpfung an die Renaissance-Ideen, die hinter der konfessionellen Welt zurückgetreten waren, die aber im stillen praktisch in der Politik und der Staatsauffassung und theoretisch in den kühnen und einsamen Anläufen zu einer Neubildung der Natur- und Gesellschaftswissenschaften weitergewirkt hatten. Sie tritt nun nach der Ermattung des konfessionellen Geistes in den Religionskriegen mit den Bedürfnissen der praktisch-politischen Regeneration und mit der größeren Bewegungsfreiheit der Wissenschaften in Holland und England wieder hervor. Aber inzwischen hatte sich der Renaissance-Geist tief verändert. Er war ursprünglich individualistisch-aristokratisch gewesen und hatte in seinen höchsten Vertretern als eine ästhetische Lebensauffassung gelebt; er hatte keinen prinzipiellen Kampf gegen das geistliche Kultursystem geführt, sondern dessen Aufrechterhaltung für die Massen für selbstverständlich gehalten. Der ästhetische Geist verschwindet nun vollständig, er wird aggressiv, prinzipiell und umfassend zum Kampf gegen das überlieferte System, zu einer Umstimmung und Bekehrung auch der Massen. Die Renaissance ferner hatte zurückgeschaut und mit dem kirchlichen System die Überzeugung geteilt, daß alle Kulturgrundlagen fertig seien; sie fand in der Antike nur die Bibel der freien weltlichen Lebensauffassung. Nun wird sie schöpferisch und revolutionär auch gegen die Antike und pflanzt das Panier einer völlig neuen, alles verwandelnden, ungemessene Fortschritte ahnenden Weltkultur auf. Was diese Veränderung bewirkt hat, ist im einzelnen schwer zu sagen. Es steckt jedenfalls in diesem Geiste ein guter Teil des sittlichen Ernstes und des Reformwillens, den die religiösen Bewegungen dem europäischen Leben eingeflößt hatten. Noch wichtiger aber war die klare Erkenntnis von der Notwendigkeit einer grundlegenden Verneinung der Voraussetzungen der bisherigen konfessionellen Welt, die nur zu Krieg und Blut geführt und wissenschaftlich größtenteils eine neue scholastische Barbarei herbeigeführt hatte. Der Radikalismus der Verneinung war nur zu ertragen bei einem entsprechenden Radikalismus des Neubaues und bei einem Optimismus, der des Kommens einer besseren Welt sicher ist. So fehlt es an Formulierungen des Neuen nicht. Das völlig Klare aber ist bei alledem nur der Radikalismus der Verneinung. Auch er bewegt sich durch verschiedene Grade der Intensität und Klarheit, durch allerhand Kompromisse und allerhand sehr verschiedene Formen hindurch. Aber der Punkt, der verneint wird, ist im wesentlichen immer derselbe, und zwar ist es die eigentliche begriffliche Grundlage des bisherigen kirchlichen Lebenssystems.

Der Gegensatz richtet sich gegen den absoluten, exklusiven Supra-naturalismus der Kirche in seiner engen Verbindung mit der Erbsünden-

Antisupra-naturalismus.

lehre. Man wendet sich gegen die Alleinwahrheit der kirchlichen Offenbarung, gegen die schmale Konzentration aller Wahrheit bloß in dem einen Faktum des göttlichen, offenbarenden und erlösenden Eingriffes in die Welt und verlangt den Rückgang auf die breite Basis dessen, was in der inneren Notwendigkeit und Allgemeinheit des menschlichen Geistes begründet ist. Vom zweifelhaft und bedenklich gewordenen Besonderen geht man zurück auf das Allgemeine; man läßt sich das kirchlich Besondere gefallen, wenn es sich als irgendwie identisch darstellt mit dem Allgemeinen, wozu ja die kirchliche Identifikation von *Lex naturae* und *Lex Christi* überall die Handhaben bot; aber man wendet sich grimmig gegen die Kirchenlehre, wenn sie im Gegensatze gegen das Allgemein-Menschliche eine alleinige, höhere, andersartige Wahrheit sein will. Und ebendamt ist die Opposition gegen die Erbsünde verbunden, die ja die Voraussetzung für diesen kirchlichen Anspruch überall bildete. Gerade die Erbsündenlehre hatte die Anerkennung des Allgemein-Menschlichen, den Rückzug auf die breite Basis der allgemeinen Begriffe immer verhindert oder doch bedeutungslos gemacht; sie hatte zur Fesselung der Geister, zur Bindung des Staates unter die Kirche, zur Verkennung aller Selbstzwecke in den Kulturgütern geführt. Sie hatte die Herrschaft der Kirche begründet und die Inhalte der natürlichen Kulturgüter gebunden und widersinnig an fremde kirchliche Zwecke gekettet. Ist der kirchliche Supranaturalismus gefallen, so wird Raum für eine friedliche Entwicklung der Kultur aus ihren allgemein menschlichen Ideen und wird der Glaube und Optimismus möglich, der sich an dieses Werk wagt. So ist denn die allmählich immer weiter fortschreitende Auflösung des kirchlichen Supranaturalismus und die Ersetzung der Erbsündenstimmung durch die Fortschrittsstimmung das Werk der neuen Zeit, klar in der Negation und in der Fortschrittsbegeisterung, weniger klar in dem Inhalt des Neuen, das an die Stelle des Alten treten sollte. Daß damit auch eine völlige Änderung der religiösen Stimmung verbunden war, versteht sich von selbst. Der Raum wird frei für die bisher immer gewaltsam unterdrückte religiöse Skepsis und für den Atheismus. Im ganzen aber hält die bisherige religiöse Erziehung die Menschheit bei einem starken Gottesglauben fest, nur wird dieser Glaube jetzt mehr auf das Allgemeine als auf das Besondere gestützt und bewegt er sich nicht in den Gefühlen der Reue und Sündenvergebung, sondern in dem Enthusiasmus des Fortschrittsglaubens und des Zutrauens zur Zweckmäßigkeit und Güte der Welt.

Praktische
Motive des
Umschwungs.

Es sind natürlich in erster Linie praktische Motive, die diese Veränderung herbeigeführt haben. Die Religionskriege mündeten in eine rein weltliche Politik aus. Mit dem Zurücktretten Spaniens hört die Gegenreformation auf. Die Kolonialpolitik greift über den Kontinent und seinen Horizont hinaus. Alliancen-Systeme und Populations-Interessen durchbrechen die konfessionelle Gleichförmigkeit. Es entsteht ein neuer Staat, dessen Typus Holland, England, das Frankreich Ludwigs XIV. und Preußen

werden. Dem rein weltlichen Staat folgt die Theorie des weltlichen Staates. Der — übrigens durchaus gläubige — Hugo Grotius entwirft ein System des Völkerrechts aus der *Lex naturae*, das gilt, auch wenn kein Gott wäre. Hobbes, Locke und Pufendorf wenden die bisher religiös verwendete Vertragstheorie zur Konstruktion des rein weltlichen, souveränen Staates, der nur politische Zwecke hat und diese Zwecke als absolute setzt. Die Volkswirtschaft des Absolutismus geht im engen Zusammenhang damit die Wege des Merkantilismus und macht die Geldanhäufung zum Selbstzwecke; und, als dieses System zur gegenseitigen Ausschließung und Schädigung führte, da verkündet die physiokratische Theorie eine auf dem Gesetz der Natur beruhende Lehre der Wirtschaft und des automatisch sich regulierenden Güteraustausches, die wiederum das wirtschaftliche Leben als einen Selbstzweck erscheinen läßt. Der damit in der Privatwirtschaft beförderte und längst vorbereitete Kapitalismus schafft den Produktionsfanatismus und die rechenhafte Seelenstimmung des modernen Erwerbslebens, die wieder als Rationalisierung auf die Gesamtauffassung des Lebens zurückwirken. Hand in Hand mit diesen großen Umwälzungen geht der Wandel der allgemeinen Stimmung, der nicht sowohl Folge als Voraussetzung der Aufklärung ist. Magie, Hexenglaube, Hexenprozeß werden heftig bekämpft, die theologische Zänkerei und religiöse Verfolgung als Ursache des allgemeinen Elends betrachtet; die Eschatologie, der Teufel und die ewigen Höllenstrafen verschwinden aus der Phantasie; die drei kämpfenden Übernatürlichkeiten gewöhnen an eine relativistische Beurteilung der Konfessionen und an die Bevorzugung der Ethik gegen die Unheil stiftende und verwirrende Dogmatik. Ein milder, philanthropischer Geist folgt auf die Ermüdung des Heroismus und auf die Härte des konfessionellen Geistes. Aus dem Gedanken der Menschheitskirche, die nur zu kirchlichen Spaltungen führt, wird der Gedanke der Menschheit, die auch ohne Kirche eine ethische Einheit ist. Unterricht in praktischen und technischen Dingen statt in Kontroverstheologie wird Bedürfnis, und die praktischen Beziehungen überwiegen die konfessionellen Trennungen. Tortur und Inquisitionsverfahren verschwinden aus dem Recht, und eine umsichtige weltliche Wohlfahrtspolitik ersetzt die religiöse Volksbearbeitung durch den Staat. Vor allem verbreitet sich von Frankreich aus in seiner Nachblüte der katholisch korrekten Renaissance der *esprit mondain*, der die Fürsten- und Adelserziehung total verändert und allmählich in die allgemeine Kultur übergeht. Es ist nach den großen Anstrengungen ein allgemeines Nachlassen und Ermatten des religiösen Geistes, von dem nur das Freundliche, Milde, Tröstende und Erbauliche, Sentimentale und Philosophische, Zukunftsgläubige und Optimistische zurückbleibt, aber alles andere mitsamt seinen bisherigen Greueln und Schrecken versinkt.

Alles das aber hätte nicht eine wirkliche neue Kultur geschaffen, wären nicht völlig neue Elemente hervorgetreten. Diese neuen Elemente

Übernahme der
führenden Rolle
durch die
Wissenschaft.

liegen in der Wissenschaft. Die Wissenschaft übernimmt die Führung statt der Theologie und Religion, und es beginnt das Zeitalter, das seine gläubigen Verehrer als das wissenschaftliche und positive gegenüber den bis dahin dauernden religiösen priesen und noch heute preisen. Es bringt alle Segnungen der Wissenschaft, die Milde, Toleranz, Besonnenheit und die technische Naturbeherrschung, aber auch alle Schattenseiten einer überwiegend wissenschaftlichen Kultur, die übermäßige Reflexion, die Kühle und Verständigkeit, die Auflösung aller Werte in den Fluß des Relativismus und schließlich die Ersetzung der Normen durch die Einsicht in die Notwendigkeit, wie sie entstehen und vergehen mußten.

Natur- und
Geschichts-
wissenschaft.

An erster Stelle steht hier die neue Naturwissenschaft, die mit dem mathematisch-mechanischen Geiste ihrer Physik in der Tat ein völlig neues, ungeheuer folgenreiches Prinzip darstellt. Sie hat die sich entwickelnden übrigen Naturwissenschaften unter ihren Geist gebracht, eine unermeßlich folgenreiche Blüte der Technik herbeigeführt und den stärksten Einfluß auf das allgemeine Denken erlangt. Damit verbindet sich zugleich eine Neubelebung der Gesellschaftswissenschaft, die als Geschichte den psychologischen Kausalzusammenhang des Geschehens, den Ausschluß aller Übernatürlichkeiten und Wunder, die Messung der historischen Leistungen an den allgemeinen Menschheitszwecken lehrt, und die als Staats-, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie alle diese sozialen Bildungen aus natürlichen Gesetzen der Vernunft ableitet und mit autonomen Zwecksetzungen erfüllt. Eine neue historische Selbstanschauung von der Menschheit entsteht, die den Mythos und die kirchliche Geschichtsphilosophie zerstört und einen unendlichen Fortschritt der Menschheit in Aussicht stellt.

Philosophie.

Aus diesen Spezialwissenschaften regeneriert sich auch die Philosophie. Sie übernimmt von nun ab die geistige Führung. Zunächst steht sie vollständig unter dem Einfluß der Mathematik und Mechanik; sie erklärt das ganze Sein aus gesetzmäßigen Bewegungen kleinster Elemente und entfernt die teleologische Physik und Metaphysik des Aristoteles durch eine rein kausale. Damit beginnt die ungeheure Wirksamkeit des modernen Kausalitätsbegriffes, die schließlich alles in ihren Bereich zieht. Von ihm aus entstehen die großen philosophischen Typen des Materialismus, des parallelistischen Pantheismus, des die gesetzmäßige Erfahrung als Erscheinung behandelnden Idealismus und des die Kausalität lediglich als empirische Generalisation behandelnden Positivismus. In den meisten Fällen waren mit diesen allgemeinen Systemen ethisch-normative und theologische Ideen noch verknüpft. Dazu kam dann um die Wende des 18. Jahrhunderts der Einfluß des historischen Denkens und der Ästhetik. Der Stufenbau der leibnizischen Monaden, die Entwicklung der Weltidee durch das Medium des kausalen Weltablaufes hindurch bei Hegel, die in naturwissenschaftlich-biologische Abfolge gebrachten Gesellschaftstypen der Sozialphilosophie Comtes oder die ästhetische Ethik und Lebensanschauung mit dem Hintergrund der Geistiges und Natur-

liches ins Gleichgewicht setzenden Gottnatur, wie sie die große deutsche Poesie und die Lehre Schellings erfüllt: das werden die weiteren Typen, die mit den streng naturalistischen im Kampfe liegen oder Kompromisse schließen. Die Wirkung von alledem auf den religiösen Gedanken ist natürlich eine außerordentliche. Der bisher stets als gemeinsamer Besitz der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung betrachtete Gottesbegriff wird schwankend. Die Hauptfrage des religiösen Denkens ist nicht mehr, wie man den unbezweifelten Gott zu einem gnädigen Gott kriegen und vor seinem Grimme Rettung finden könne, sondern ob es Gott überhaupt gebe. Dahinter tritt alles andere zurück, und das stellt Probleme, die der Alt-Protestantismus nicht kannte, läßt Probleme erkalten, die diesem seine Glut gegeben hatten. Und wenn, wie das bei den hervorragenden Denkern nur selten bezweifelt wurde, der Gottesglaube selbst sich behauptet, so wird doch das Bild Gottes und der Welt ein ganz anderes. Die gesamte Wirklichkeit tritt unter das Kausalitätsprinzip, und das Wunder wird entweder ein Wahn oder ein schwieriges Problem, während es doch bis dahin die selbstverständliche Voraussetzung von allem war. Die Einheitlichkeit der Welt wieder läßt das göttliche Wirken in jedem Moment in dem Gesamtzusammenhang der Dinge bestehen; der Gottesbegriff wird immanent oder monistisch, und die individuelle Vorsehung, die Naturunterbrechung, die Gebetserhörung erleiden das Schicksal des Wunders. Ein Gott, der überall mit dem gesetzlichen Gesamtzusammenhang identisch ist und nicht wie eine Einzelperson in einen gegebenen Stoff eingreifen darf, verliert die Züge der Persönlichkeit, und der Anthropomorphismus der Gottesidee wird ein quälendes Problem. Eine Welt, die in einer unermesslichen Größe und Fülle der Weltkörper besteht und in der die Erde nur eine kleine Teilerscheinung ist, muß einen über die Menschheit weit hinausreichenden Sinn haben, und so verschwindet der Anthropozentrismus. Auf der Erde selbst schließlich rückt die Erkenntnis der physikalischen Bildungsgeschichte und der Bildung des organischen Lebens die Anfänge des Menschen in unermessliche Fernen der Vergangenheit, gehören Leid, Tod und Kampf ums Dasein zu den Ingredienzen des organischen Lebens und offenbart sich eine unermessliche Fülle historischen Daseins neben der engen Welt der Christenheit; das erledigt den Mythos vom Sündenfall und von der ihn wieder aufhebenden Heilsgeschichte und stürzt in neue Probleme der Theodicee, nachdem Leid, Übel und Tod nicht mehr bloß Folgen und Strafen des Sündenfalls sind. Überall neue Probleme, überall neue Richtlinien des Gedankens. Und das bedeutet nicht bloß Auflösungen alter religiöser Gedanken, sondern auch die Bildung neuer. Es entsteht eine Art moderner Religion, im Grunde mit christlichen Gedanken wohl zusammenhängend, aber von einem neuen Weltbild doch auch mit neuen religiösen Gefühlen erfüllt. Die Größe und Weite, Gesetzmäßigkeit und Einheit der Welt erfüllt mit Gefühlen der Demut und Erhebung, mit einer Herabsetzung des Individuums im Gefühl der Kleinheit und einer Erhöhung

des Individuums in der Teilnahme am Gedanken des Ganzen, Gefühle, wie sie die bisherige Religion so nicht gekannt hatte. Die Behauptung der Freiheit gegenüber der Gesetzmäßigkeit der Welt und die Verknüpfung dieser Freiheit mit allen Werten und Wahrheiten des Universums ergibt einen neuen Begriff der Persönlichkeit und stellt die Behauptung aller Religion in einer Weise gerade auf die Freiheit, wie es der alten prädestinationistischen oder doch monergistischen Erlösungsidee unfaßbar war. Die unendliche Mannigfaltigkeit und organisch-gesetzliche Bewegung des Werdens bringt mit sich eine Schätzung des Individuellen, Besonderen, eine Freiheit, Beweglichkeit und Vielförmigkeit aller Werte, eine Unabgeschlossenheit der Entwicklung und eine Vorstellung von der Fülle des göttlichen Wesens, wie sich das die christlich-mittelalterliche Kultur nicht hatte träumen lassen. Es sind Grundempfindungen einer modernen Religiosität, die sich mit der alten mannigfach verbinden und verknüpfen, die aber einen völlig selbständigen Ursprung haben. Die Bahnbrecher der modernen Wissenschaft, Galilei, Pascal, Macchiavelli, Bodin, Descartes, sind dabei Katholiken gewesen und nicht Protestanten, was natürlich nichts beweist für eine katholische Herkunft dieser Ideen, aber jedenfalls ihre protestantische ausschließt. Daß diese Ideen dann von den protestantischen Völkern aufgenommen und vor allem in ihnen entwickelt worden sind, bei ihnen auch in Fühlung mit der religiösen Idee zumeist geblieben sind, das ist freilich in den Vorbedingungen protestantischer Erziehung, in dem Geist der Individualität und der Gewissensautonomie begründet, der hier im Prinzip herrschte und wenigstens Eindringen und Festsetzung dieser Ideen erleichterte. Der Protestantismus setzte den geringeren Widerstand entgegen und vermochte sogar, nachdem er seine antikatholischen Elemente von den mittelalterlichen zu lösen begonnen hatte, innerlich darauf einzugehen. Doch sind auch hier die führenden Länder England und Holland, d. h. die Länder, wo der strenge staatskirchliche Protestantismus nie voll zur konfessionellen Herrschaft gekommen war oder wo er in schwerer Krisis sich selbst aufgelöst hatte.

Positive
Charakteristik.

Die Zerstörung des kirchlichen Supranaturalismus ist derart der Ausgangspunkt und der Kern der modernen Kultur, und darin ist sie das Gegenstück der mittelalterlich-kirchlichen. Zunächst zwar wirkte der an-erzogene Geist absolut normativen Denkens nach und man hielt sich statt an die kirchliche Offenbarungsnorm an die Norm der von ihr befreiten und zu einem natürlichen System ausgebauten *Lex naturae*. Aber auch diese rationalistische Norm zerbrach, und der deutsche Idealismus machte die Vernunft beweglich zu einem die gesamte Wirklichkeit enthaltenden und auf das absolute Vernunftziel hinführenden Entwicklungsprinzip. Nachdem auch dieser Rationalismus der idealistischen Entwicklungsidee zerfallen war, blieb die naturalistische Entwicklungsidee der gesetzlichen Anhäufung und Verkettung kleinster Veränderungen, aus denen sich die scheinbare Zweckwelt als Spielball des Zufalls ergab, oder es

blieb die Freiheit der Anempfindung an tausendfach verschiedene Gruppen geschichtlicher Wirklichkeit rein aus Freude am Mitfühlen des Gewesenen und Mannigfaltigen. Darwin und Renan bezeichnen die Generation nach Hegel. So kämpfen nun in der modernen Kultur die verschiedensten Gedanken miteinander. Alle berufen sich auf das Recht der Gewissensfreiheit. Der extreme schrankenlose Individualismus, die Anarchie der Werte, ist die naturgemäße Folge der Aufhebung der tausendjährigen normativen Kultur und der Beseitigung der Idee eines normativen Zentralgedankens, der das Gesamtleben beherrscht, überhaupt. Der Weg von der kirchlichen Kultur zur rationalistisch-individualistischen und von ihr zur subjektivistisch-individualistischen liegt klar zutage. Der häufige Versuch, aus der Naturwissenschaft und dem Naturgesetz Normen abzuleiten, ist nur eine letzte Ausflucht, und innerhalb einer gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Kultur der modernen Welt ist doch die individualistische Zersetzung aller Weltanschauungswerte der Hauptcharakter des Ganzen. Die negative Charakteristik der modernen Kultur ist gegeben durch den Gegensatz gegen den kirchlichen, als positive läßt sich kaum ein anderer Begriff angeben als der des unbegrenzten Individualismus. Es ist kein Wunder, daß unter diesen Umständen der moderne Protestantismus auch seinerseits eine geschlossene Gestalt auch nur seines religiösen Gedankens und seiner Ethik nicht gefunden hat.

Ob alles das ein so großer und reiner Fortschritt ist, wie die Lobredner der individualistischen Kultur meinen und wie die vom Druck der kirchlichen Kultur Befreiten es zunächst wirklich empfanden, das ist hier nicht zu erörtern. Jedenfalls ist es nichts Selbstverständliches und nichts Gefährloses. So rührten sich denn auch sozialistische Gegenbewegungen, die das aus dem Sturz der kirchlichen Kultur entbundene individualistische Zeitalter wieder begraben wollen. Aber dieser Sozialismus hat darum doch keinerlei Zusammenhang mit der alten religiösen Idee und unterscheidet sich gerade dadurch von seinen biblisch und religiös gefärbten Vorläufern, daß er lediglich auf naturalistisch-wissenschaftlichen Grundlagen beruhen will. Er beruft sich auf ein soziales Entwicklungsgesetz, das aus den Bedingungen der Erwerbsarbeit und der Arbeitsorganisation heraus die Massen immer stärker hervortreten läßt, bis sie zu einer jedes Individuum an den Lebensgütern gerecht beteiligenden Organisation gelangt sind. So ist es im Grunde auch hier der individualistische Geist der modernen Welt, der nur die Form der Massenbefriedigung annimmt. Die Religion ist hier ein völlig überwundener Standpunkt, ein Mittel, mit dem alte Zeiten die Massen niederhielten, und die Bildung der Weltanschauung ist, sofern sie über das grundlegende soziale Entwicklungsgesetz hinausgeht, reine Privatsache.

Die moderne Welt sieht sich so einerseits als ein reiner Auflösungs- prozeß an. Sie ist aber andererseits doch auch ein Fortführungs- und Reorganisationsprozeß. Sie hat das politische, wirtschaftliche und wissen-

Stellung des
Protestantismus
in der modernen
Welt.

schaftliche Leben ungeheuer entfaltet und großartige Volksentwicklungen hervorgebracht, unter denen England, Nordamerika und Deutschland hervorragen. Die fortführenden und reorganisierenden Kräfte standen dabei überall im Zusammenhang mit den alten religiösen Kräften oder mit einer Umwandlung derselben zu modern-religiösen Ideen. Insofern ist der Protestantismus an ihnen stark mitbeteiligt, teils als Fortdauer alter Kräfte, teils als Boden für die Bildung neuer. Auf dem katholischen Boden, der die Reformation ausgetilgt hat, ist die Auflösung auf ihren höchsten Gipfel gelangt, während die protestantischen Völker stärkere Reorganisationskräfte hatten. Aber in alledem ist doch die Stellung des Protestantismus überaus unklar und verworren, bald nach rückwärts gewendet zu seiner klassischen symbolgläubigen Zeit, bald nach vorwärts zu einer neuen Religiosität, bald in der Isolierung des religiösen Lebens die Kontinuität blind und stumpf fortführend, bald neue Sekten und Gruppen schaffend. Der Protestantismus tritt ein in das Stadium individualistischer Sonderbildungen unter äußerer Aufrechterhaltung vielfacher Reste der früheren Konformität. Seine Staatskirchen bleiben mit oberflächlicher Anpassung an die neuen Verhältnisse und besitzen an vielen Orten noch stärksten populären Einfluß; aber sie sind in die modernen Kämpfe hineingezogen, und das eigentliche geistige Leben dieser Kämpfe pulsiert nicht in ihnen. Seinen Gläubigen, soweit sie auf die moderne Welt eingehen, bleibt in der Tat nichts als der reine Glaube persönlicher Überzeugung, verbunden mit einer Begründung dieser Überzeugung auf allgemein wissenschaftliche Anschauungen, die aber auch jedesmal der einzelne sich selbst erst zu bilden hat, und für die er nur einen beschränkten Kreis von Zustimmenden findet. Daß der Protestantismus dabei nicht aufgehört hat, die stärksten ethischen Wirkungen auf das Gesamtleben auszuüben, und daß er, je nach den Ländern, in verschiedenen Volksschichten eine starke und verhältnismäßig geschlossene Anhängerschaft besitzt, versteht sich von selbst. Aber unter den führenden geistigen Mächten der modernen Kultur ist seine Stellung nicht anders zu bezeichnen, als es hier geschehen ist.

So kann sich auch die Darstellung dieser Periode des Protestantismus keine einheitliche Aufgabe stellen. Sie kann nur die allgemeine Lage und die neuen Grundgedanken zeichnen, unter deren Wirkung er steht; dann die Reaktionen, in denen er seine Gegenwirkung vollzieht und teilweise zu religiösen Neubildungen fortschreitet; schließlich die Fortführung und Anpassung seines aus der ersten Periode überkommenen kirchlichen Bestandes. Luthertum und Calvinismus dürfen von jetzt ab als Einheit behandelt werden.

II. Die moderne Ethik in ihrer Wirkung auf den Protestantismus. Nicht nur die allgemeine Atmosphäre einer modernen Kultur und Wissenschaft wirken auf den neuen Protestantismus. Vielmehr gerade die Lebensgebiete, die er selbst bisher maßgebend bearbeitet hatte, Ethik

und Religionstheorie, erobern sich eine selbständige, kirchenfreie Bewegung, und, was sie hier erarbeiten, wirkt aufs stärkste auf Theorie und Leben des Protestantismus.

Die englische Revolution ist der Ausgangspunkt einer immer siegreicheren weltlichen Ethik, die die tatsächlich gewordenen Zustände aus der Theorie beleuchtet und durch die Theorie fortentwickelt. Daß sie gerade von der englischen Revolution ausgeht, ist begreiflich. Denn hier war die Ethik des konfessionellen Zeitalters zu ihrer Krisis und Selbstauflösung gekommen. Die Freistellung der persönlichen Überzeugung und die Einsicht in die Unmöglichkeit eines wesenhaft christlichen, die christlich-religiösen Zwecke und Maßstäbe zu seinen eigenen machenden Staates waren ihre Ergebnisse. Mit grimmiger Härte hat Hobbes die Idee des absolut souveränen Staates aufgestellt, der aus dem Gesetz der Vernunft und des Kosmos hervorgeht und statt der Religion zu unterstehen, vielmehr selbst souverän die Religion bestimmt. An Hobbes knüpft zustimmend oder feindlich, immer aber den Gedanken der souveränen Vernunftnotwendigkeit des Staates fortspinnend, die moderne Ethik und Gesellschaftslehre an. Alle soziale Ethik dreht sich um den Staat, dessen neues Merkmal zunächst die Souveränität ist, der im übrigen aus der bisherigen Lehre, wo die Religion alle idealen Interessen verschlungen hatte, den utilitarischen und sozialeudämonistischen Charakter behält und von hier aus auch seine Stellung zu den nun mit Macht eindringenden und völlig verselbständigten wirtschaftlichen Problemen gewinnt. Alle Ethik des persönlichen und privaten Lebens dagegen bewegt sich um die natürlichen und vernünftigen Tugenden des rationalen Sittengesetzes, die man meistens für identisch mit den christlichen Tugenden hält und ebenso sehr aus der stoischen als aus der christlichen Lehre schöpft und die man insbesondere durch psychologische Ableitung und Erklärung aus der Natur des Menschen fest zu verankern strebt.

Formell betrachtet wird die Ethik psychologisch. Gegenüber den Wirren der Beurteilung, dem Widerspruch der sittlichen Mächte des praktischen Lebens, geht sie auf die seelische Natur des Menschen zurück und entwickelt aus ihr den Verpflichtungsgrund und das Wesen der sittlichen Normen. Der theologische Supranaturalismus der Ethik, der mit göttlichen Kraftmitteilungen und mit göttlich geoffenbarten Gesetzen gearbeitet hatte, verschwindet wie von selbst. Die ganze transzendente Psychologie der Kirche, die teuflische Versuchungen und Eingebungen und göttliche Einwirkungen vorausgesetzt, die alles wahrhaft Gute nur aus dem psychologischen Wunder der Bekehrung hervorgehen lassen hatte, die ganze Begründung der Gesetze auf göttliche Offenbarungen und ihre Aufrechterhaltung mit göttlichen Strafen, sinkt in sich selbst zusammen. Die guten Werke hören auf gefährlich zu sein, weil kein Gnadenwunder da ist, das sie beeinträchtigen könnten. Die Prädestination wird ein barbarisches Sophisma, weil ja gerade die Behauptung der Freiheit gegen-

Natürliche
Methode der
Ethik.

über dem neuen naturwissenschaftlichen Determinismus die religiöse und idealistische Position ist. Dabei erschien dann die Ausstattung der Seele mit den Gesetzen des sittlichen Denkens und die Harmonie des Kosmos mit diesen Gesetzen als die eigentliche und einzig notwendige göttliche Beglaubigung des Sittlichen. Die gesetzmäßige Harmonie des Weltalls enthält als ihren wesentlichen Bestandteil das mit allen anderen Gesetzen harmonisierende und zusammenwirkende sittliche Gesetz. Ob man bei dieser psychologischen Ableitung vom wohlverstandenen Nutzen, von Vernunftanlagen oder von Gefühlsinstinkten ausging, ist für Sinn und Methode, meist auch für das Ergebnis, gleichgültig. Man glaubte noch, wie das ja auch die theologische „natürliche“ Moral getan hatte, an den consensus gentium, und es kam nur darauf an, dessen Aussagen psychologisch abzuleiten und zu erklären. So entstand die Literatur der englischen Moralisten, an der verschiedene Theologen mit beteiligt sind und deren Haupt, John Locke, ein supranaturalistisch gläubiger Christ gewesen ist. Sie hat das moderne sittliche Denken grundlegend umgeschaffen. Die Führung verblieb dabei durch das 18. Jahrhundert hindurch den englischen Denkern, die in Nachfolge und Bekämpfung des Hobbes den Psychologismus des 18. Jahrhunderts als Grundwissenschaft und Orientierungsmittel für alle Probleme der geistigen, sittlichen und historischen Welt aufgerichtet haben, und die hierin von der ganzen englischen Literatur in den moralischen Wochenschriften und in psychologischen Sittenromanen unterstützt wurden. Von diesem Psychologismus aus trennten sich dann die Wege der weiteren Entwicklung. Traten die Reste der bisherigen Religiosität, d. h. die metaphysischen Voraussetzungen der göttlichen Weltharmonie zurück, so wurde die psychologische Ethik ein religionsloser und meist religionsfeindlicher Sozialeudämonismus, der die für das Gemeinwohl bewährten Handlungsweisen eben dadurch zu sittlichen Geboten gestempelt und sie durch soziale Autorität und Forterbung zu scheinbaren notwendigen Vernunftwahrheiten werden läßt. Diesen Weg ging und geht die rein utilitaristische Ethik. Wurde dagegen in dem psychologischen sittlichen Trieb der Vernunftkern und der Vernunftcharakter des Notwendigen, die antieudämonistische Entgegensetzung der Motivierung durch die Idee statt durch den bloßen Kausalnexus des Trieblebens, betont, so wurde die bloß psychologische Ethik zur Ethik des sittlichen Gefühls, wie bei den Schotten und den Eklektikern des Kontinents, oder zur Ethik des formalen Apriorismus der sittlichen Vernunft, der sich psychologisch in den verschiedenen Beziehungen mit verschiedenem Inhalt erfüllen mag, dessen Verpflichtungscharakter aber auf dem formalen persönlichen Gewissensurteil der Notwendigkeit dieses Handelns beruht. Diesen letzteren Weg ging Kant und die Ethik des deutschen Idealismus. Den letzten Schritt in der Vollendung dieses Gedankenbaus tat Schleiermacher, der diesen Charakter einer autonomen formalen Vernunftnotwendigkeit in allen Offenbarungen der Vernunft anerkannte, aber zugleich die jedesmal indi-

viduelle Ausformung dieser allgemeinen Vernunft in einer besonderen, nur dem betreffenden Individuum möglichen, pflichtmäßigen Lebensleistung forderte. Damit ist die Reduktion des Sittlichen auf eine allgemeine Vernunftgesetzlichkeit vollendet und diese Gesetzlichkeit ohne jeden abstrakten Rationalismus als eine zugleich absolut individuelle erkannt.

Schwieriger ist der Inhalt der ethischen Forderungen zu bestimmen, wie er sich in der modernen Ethik ausbildete. Hier wirken die verschiedenen praktischen Mächte des Lebens und die verschiedenen Kulturgüter, je nachdem sie als sittlich verpflichtende Mächte angesehen werden. Aber jedenfalls das Eine ist auch hier klar: es verschwindet die Alleinbedeutung des religiösen Zweckes der himmlischen Seligkeit und der Ehre Gottes. Sie verwandeln sich in das Ideal der Unsterblichkeit und jenseitigen Ausgleichung, die als Vernunftwahrheiten betrachtet und mit tiefer Rührung gepflegt werden, und in das Ideal der Verwirklichung der gottgegebenen Vernunft, worin Gottes Ehre allein bestehen kann, da Gott selbst ja wesentlich die Vernunft ist. Die Tugend wird etwas Selbstverständliches, vom consensus gentium Bezeugtes; die individuellen Tugenden der Wahrhaftigkeit, Selbstbeherrschung und Tapferkeit, sowie die sozialen der Gerechtigkeit und Menschenliebe bedeuten das Sittliche im engeren und eigentlichen Sinne. Die großen ethischen Güter aber, die in der Betätigung dieser Tugenden erzeugt werden, variieren je nach den Mächten, die in den Horizont der Geschlechter treten. Zunächst sind es Staat und Wissenschaft; insbesondere der erste steigt vom souveränen Gut des menschlichen Machtwillens zur Organisation des natürlichen Rechtes und schließlich nach der französischen Revolution und der vollzogenen Demokratisierung der Völker zum Inbegriff nationaler Ehre und Selbstachtung. Neben dem Staat und der Gesellschaft rückt in einem wissenschaftlichen Zeitalter die Wissenschaft ein in den Rang eines höchsten, durch sich selbst wertvollen Gutes, das nur seinem eigenen Gesetz folgen darf; und als auf die wissenschaftliche Reflexionsdürre eine poetische Erhebung von wunderbarem Reichtum folgte, da wurde auch die Kunst zu einem höchsten Lebensprinzip, zum Schlüssel des Weltgeheimnisses und Inbegriff des sittlichen Adels der Persönlichkeit. Die Stellungnahmen zwischen diesen verschiedenen Gütern sind verschieden. Der religionslose Utilitarismus hält sich an Staat und Gesellschaft und an den Begriff des allgemeinen Wohls. Die das Recht der Idee behauptenden Denker betonen bald mehr die Rechtsidee, bald mehr Kunst oder Wissenschaft, oder auch die Religion. Auch hier hat Schleiermacher und neben ihm in etwas anderer Weise Hegel den letzten Schritt getan, indem er die inhaltliche Ethik entwickelte als ein System von Gütern, in denen Staat, Familie, Gesellschaft, Wissenschaft, Kunst und Religion integrierende, sich gegenseitig fördernde Momente sind und nur alle zusammen in ihrem lebendigen Ineinander die Verwirklichung der sittlichen Vernunft bilden. Damit ist nun aber auch der Gegensatz gegen das

Natürlicher
Inhalt der Ethik.

altprotestantische Kultursystem und seine Ethik aufs schärfste ausgesprochen. Auch wo das religiöse Gut als zentrales anerkannt ist, ist es nicht das einzige, sondern verlangt es organische Verbindung mit anderen Gütern, und, wenn es selbst aus der Tiefe der Vernunft quillt, so gehören auch die anderen Güter zu dem Wesen der Vernunft, die keine Sünde und kein Irrtum sich selbst entfremden konnte. Wenn auch die altprotestantische Ethik stets die Antike zur Ergänzung herangezogen und außerdem vom konkreten Leben des Staates und der Gesellschaft allerhand mitbedingende und ergänzende Einflüsse erfahren hatte, so ist doch jene Ergänzung stets in strengster Unterordnung unter den religiösen Zweckgedanken gehalten. Jetzt werden ihm Humanitätsethik und Kulturgüter koordiniert, und das Verhältnis wird ein völlig neues Problem.

Aufnahme der
natürlichen
Ethik in das
protestantische
System.

Der Protestantismus der gebildeten Klassen Europas ist diesem Gedankenzuge im ganzen beigetreten, zunächst mit allerhand Anpassungen: die Offenbarung vollendet, antezipiert, bestätigt oder befestigt das natürliche sittliche Bewußtsein, und die Gnade als eine von Jesus ausgehende Stimmungserhöhung oder Anspornung verleiht erhöhte sittliche Kräfte. Das aber bedeutet nichts geringeres als den Verlust der alten festen Orientierung der Ethik über Quelle und Ziel des Sittlichen. Nicht mehr die Prädestination oder das Rechtfertigungswunder mit ihrem Organ in der inspirierten Bibel sind die wesentliche Quelle, sondern das allgemeine sittliche Bewußtsein überhaupt, das nur durch seine religiöse Beziehung auf Gott als den Gesetzgeber, auf die Bibel als Zusammenfassung des natürlichen sittlichen Gesetzes, auf Jesus als Urbild oder ermutigende Bürgschaft und auf den heiligen Geist als innere Gefühlsbelebung den besonderen christlichen Charakter empfängt. Nicht mehr die Verherrlichung des souveränen, erwählenden Gotteswillens oder der in Nächstenliebe und Berufstreue erstattete Dank für die Rechtfertigungsgnade sind die Ziele des sittlichen Handelns, sondern Selbstvervollkommnung und Kulturförderung oder die ethische Würde der Einzel- und Gesamtpersonlichkeit, wobei die besondere religiöse Zweckbeziehung in die jenseitige Vollendung oder in die Realisation der göttlichen Vernunft fällt. Das aber schließt weiter in sich den Verzicht auf die Begründung der Ethik im dogmatischen Glauben; der Glaube wird einfach zum Vertrauen und zur Hingabe an den gnädigen und heiligen Willen Gottes, wie er in der gegenwärtigen Entscheidung des von der Gemeinschaft erzogenen Gewissens sich äußert, und die Erlösung besteht nur in der Überwindung der ererbten und persönlichen Hemmungen durch die volle Hingabe an den göttlichen Geist, der in der Erkenntnis Gottes erfaßt wird. Nicht minder liegt in dem eine schwere Bedrohung der protestantischen Askese. Wie sehr die Sünde auch den Menschen hemmen und binden mag, so sehr es immer der Überwindung der Sünde und der Unkraft bedarf, die Welt der Schöpfung ist von keiner Erbsünde in ihrem Wesen verändert, und die aus der menschlichen Geistesanlage sich ergebenden Güter sind Selbst-

zwecke neben dem höchsten religiösen Zweck, der sie alle verbindet zu einer Offenbarung der göttlichen Vernunft. Soweit dabei aus der ganzen Idee des Christentums doch ein innerer Gegensatz der religiösen und der innerweltlichen Güter bleibt und bleiben muß, entstehen allerdings Spannungen und Schwierigkeiten. Ein Teil der protestantischen Ethik — und zwar bei Altgläubigen sowohl als Neugläubigen — ist in reine Kulturseligkeit und Verherrlichung des Gegebenen versunken, ein anderer aber schöpft aus dieser Spannung immer wieder den Antrieb, das Gegebene auf eine höhere Stufe zu heben und aggressiv gestaltend das Kultursystem mit dem religiösen Geiste der Gotteskindschaft und der Liebe tiefer zu durchdringen. Der Teil aber, der diesen ganzen Gedankenzug nicht mitmacht, zieht sich auf dem europäischen Kontinent vom Leben zurück auf besondere christliche Kreise, an der Christianisierung der Welt verzweifelnd und unter den Frommen die Maßstäbe der alten Offenbarungs- und Erlösungsethik pflegend. Eine Gestaltung der Gesamtkultur von der Offenbarung und Gnade aus, wie sie der Alt-Protestantismus versucht hat, unternimmt hier niemand mehr; abgesehen von den mißtrauisch betrachteten Christlich-Sozialen. Man hat ganz vergessen, daß die Voraussetzungen des Alt-Protestantismus an sich diese Konsequenz forderten; so sehr hat man sich seiner Ideen entwöhnt. Man feiert den Protestantismus als die Religion der Autonomie und der Wiederentdeckung des Rechtes der weltlichen Güter, nicht ohne Grund, aber meist ohne Einsicht in die Revolution, die diese Auffassung gegenüber dem wirklichen alten Protestantismus mit seiner Verfolgung der Täufer, seiner Herabdrückung des Humanismus zur bloß formellen Bildung und seiner kirchlichen Organisation der Kultur bedeutet.

Wie das praktische Handeln, so ist auch die wissenschaftlich-theologische Ethik des Protestantismus, besonders in Deutschland, aufs tiefste von diesen neuen Ideen erfaßt, meist freilich, ohne sich davon volle Rechenschaft zu geben. War der Alt-Protestantismus eine geschlossene Kulturethik auf Grund der Ideen von Offenbarung, Gnade, Erbsünde und Kirche, so ist der Neu-Protestantismus im vollen Kampfe um eine ihm entsprechende Ethik und muß er den christlich-ethischen Gedanken in noch viel weiterem Umfang mit außerchristlichen Elementen versetzen, als das in der alten Heranziehung der Lex naturae der Fall gewesen war. Freilich hat sich diesen Einflüssen ein großer Teil des Protestantismus entzogen. Die methodistische Weltkirche und die große Majorität des amerikanischen Protestantismus ist noch unberührt von ihnen. Aber auch in ihr haben nationalistische, politische und wirtschaftliche Ideale einen Einfluß auf die religiöse Idee erlangt, an den weder der Protestantismus Wittenbergs noch der Genfs je gedacht hat.

III. Die moderne Religionswissenschaft und ihre Wirkung auf den Protestantismus. In der praktischen und theoretischen Ethik kommt die Umwälzung am allermeisten und umfassendsten zum Ausdruck. Aber die

Neue Meta-
physik.

Umbildung der Ethik folgt in ihrer ganzen Bedeutung erst aus der Veränderung der religiösen Idee selbst. Diese Veränderung ist nun freilich in erster Linie bewirkt durch die moderne Metaphysik und das moderne Weltbild. Die Amalgamierungen der christlichen Idee mit den Grundzügen dieser modernen Begriffe, wie sie von Locke, Leibniz und Wolff unternommen und von einer unendlichen popularphilosophischen und populartheologischen Literatur verbreitet worden sind, bilden hier den eigentlichen Grundstock der Veränderungen. Ein neuer Gottesbegriff rückt in die biblische und kirchliche Terminologie ein. Allein es ist das keineswegs das Einzige und auf die Dauer nicht das Wichtigste. Seit Kant hat sich der idealistisch und religiös gesinnte Teil der modernen Kultur daran gewöhnt, den Gottesbegriff für etwas wissenschaftlich nicht Erfassbares zu halten, das moderne Weltbild zu behaupten und in ihm doch den Hintergrund der lebendigen Gottheit zu fühlen und in dieser Gottheit das Personhafte wenigstens insofern zu bewahren, als alle Werte der Freiheit und der Personbildung, die in der Hingabe an die Ideen der Freiheit erfolgt, praktisch verankert bleiben im göttlichen Wesen.

Entstehung einer
allgemeinen
Religions-
wissenschaft.

Je mehr aber die Metaphysik zurücktritt, um so bedeutsamer wird die allgemeine Religionswissenschaft, welche die historische Erscheinung des Christentums mit denen der anderen großen Religionen bis herab zu den primitiven Religionen der Wilden zu einem allgemeinen Begriff der Religion, zu einem gemeinsamen und gleichartigen Lebensgebiet und zur Auswirkung gleichartiger allgemeiner Grundanlagen des menschlichen Geistes zusammenfaßt. Psychologisch, erkenntnistheoretisch, entwicklungsgeschichtlich wird das „religiöse Bewußtsein“ der Gesamtmenschheit untersucht, soweit die täglich sich erweiternde Kenntnis der vergangenen und der gegenwärtigen Bildungen sich erstreckt. Das ist nun aber wiederum etwas radikal Neues, wozu die Antike in dem epikureisch-euhemeristischen Illusionismus, dem stoischen Allegorismus und Synkretismus und der neuplatonischen Analyse des religiösen Aufstieges nur schwache Anfänge geschaffen hat und was dem ganzen Geist der mittelalterlichen Religionsidee absolut widerspricht. Das Mittelalter und der Alt-Protestantismus kannten den Allgemeinbegriff der Religion überhaupt nicht und konnten ihn nicht kennen. Denn für sie gab es nur das Offenbarungswunder der wahren Kirche als die alleinige wirkliche Religion, das aus der erbsündigen Verfinsternung stammende Heidentum als strafwürdigen und zur Hölle verdammenden Irrtum und die natürliche Gotteserkenntnis der antiken Philosophie, die als ein Rest der Urstandsvollkommenheit in der aristotelisch-stoischen Teleologie des Weltalls und in der Lex naturae dem Christentum entgegenkam und im Grunde mit ihm identisch war, da die Heilsoffenbarung ja nur den vollkommenen Urzustand wieder erneuerte. Hierauf beruhte ja gerade die Selbstverständlichkeit, mit der die Lex naturae als mit der Offenbarung identisch empfunden wurde, und die eigentümliche Ergänzungsstellung dieses für das ganze System wesentlichen Begriffs. Es gab kein

allgemeines religiöses Bewußtsein, sondern nur Heilsoffenbarung und subjektive Aneignung; es gab keine geschichtliche Entwicklung, sondern nur Urstand, Sündenfall und Wiederherstellung des Urstandes. Der Versuch zur Bildung des allgemeinen Begriffs der Religion und der Ableitung der einzelnen Religionsbildungen aus ihm würde als der Gipfel der Wahrheitsverleugnung und der Gottesfeindschaft erschienen sein. Wo derartiges wie bei Pico von Mirandola oder Erasmus versucht wurde, begegnete es allgemeiner Ablehnung; und die Reste eines solchen Universalismus, die Zwingli konserviert hatte, blieben eine Absonderlichkeit Zwinglis.

Nun wurde dieser Versuch gemacht, den das Mittelalter durch den Kampf von Christentum, Islam und Judentum bisweilen flüchtig nahe gelegt hatte und den jetzt der vor Augen liegende Kampf der drei konfessionellen Übernatürlichkeiten, der drei allein wahren Mittelalter, mit seinen unheilvollen Folgen unausweichlich machte. Und zwar sind es auch hier — neben dem einsam bleibenden Spinoza — die Engländer, die Kinder der großen Revolution, die diesen Versuch machen. Hier bildet sich unter dem Eindruck der Religionskämpfe und der drückenden Stuartschen Reaktion der Deismus, der seinen Namen davon hat, daß er einen allgemeinen natürlichen Gottesglauben als den psychologischen gemeinsamen Kern aller Religionsbildungen ansieht und diesen Kern gegen die streitenden Zufälligkeiten der positiven Religionen geltend machen will. Dieser Deismus hat zunächst seine Träger an Literaten zweiten Ranges, die sich nicht als gelehrte Philosophen mit dem Problem der Verschmelzung christlicher und moderner Metaphysik abgeben wie die im Vordergrund stehenden Gelehrten, sondern mit der Herausschälung des Gemeinsamen aus den verschiedenen positiven Religionen und mit der Zerreibung ihrer verschiedenen Offenbarungs- und Wunderansprüche aneinander. Seit aber der große John Locke diese Gedanken aufgenommen und im Zusammenhang seines Systems ausgebildet hatte, kamen sie in den Bereich der vornehmen Literatur und eroberten hier die Welt. Auch hier diente zunächst der überlieferte kirchliche Begriff der Lex naturae als Ausgangspunkt. Das natürliche sittliche Bewußtsein und seine metaphysischen Korrelate schienen der natürliche psychologische Kern der Religion zu sein. Die Religionen der Wilden werden durchsucht auf diesen Kern, und das nichtchristliche Heidentum legt ebenfalls sein Zeugnis für ihn ab. Es fehlt noch an jeder Kunst selbständigerer psychologischer Analyse der Religion; die neuplatonischen Versuche, die der Mystik stets als Unterlage dienten, waren in diesen rationalistischen Kreisen ausgeschlossen, auch von der Kirchenlehre hierfür nie verwendet worden, sondern nur für die Veranschaulichung der übernatürlichen Heilsaneignung. So geriet die Religionsanalyse unter den Bann der ethischen Analyse und wurde die Moralphychologie entscheidend für die Religionspsychologie. Sie scheidet den natürlichen Kern der Religion im sittlich-religiösen Bewußtsein von seinen phantastischen und priesterlichen Entstellungen, die durch Herrschsucht, Verbindung mit dem Staat,

mystische Emporhebung eines geheimnisvollen Priestertums und Unkenntnis der Natur — die Vorbilder lagen in der täglichen Erfahrung nahe genug — den ganzen Wunder- und Offenbarungsglauben der positiven Religionen hervorgebracht haben. Man gestand — wie das Locke tat — dem Christentum den Vorzug einer göttlichen Antezipation, Zusammenfassung, Beglaubigung und Kräftigung der natürlichen Religion zu, aber die Konsequenz des Gedankens und die neu eröffnete Bibelkritik und Religionsvergleiche beseitigten doch auch diese Attribute des Christentums immer mehr und ließen das Christentum nur so weit und in dem Sinne übrig, als es mit der allgemeinen, natürlichen, d. h. psychologisch ableitbaren und bestimmbar Religion übereinstimmte. So entstehen die Grundzüge der modernen allgemeinen Religionswissenschaft. Das erste ist auch hier die Psychologie, die die Religion als Bestandteil des natürlichen Systems aus den allgemeinen Gesetzen des Seelenlebens ableitet. Nicht mehr von der Bibel oder den Kirchendogmen, sondern von den Tatsachen des Seelenlebens geht die Wissenschaft von der Religion aus. Sie faßt die Religion als Religiosität, den Glauben als eine seelische Tätigkeit und hält sich von den objektiven Lehren als von dem Fraglichen und Problematischen zurück. Damit aber erweitert sich das Bild der Religion zu einem Bilde der Religionsgeschichte. Neben der Relativität der Konfessionen wirkt das Kolonialzeitalter; Buddhismus und Konfuzianismus werden bekannt. Tahitier und Südseeinsulaner zeigen die Einfachheit einer von Kultur und Kirche nicht erdrückten Moral und Religion. Die Größe der Erde und die Kleinheit der Christenheit treten in das Bewußtsein; die Erwählung so weniger zum Heil scheint unbegreiflich. Zugleich wirkt herüber aus der Renaissance-Philologie der erste Anfang einer vergleichenden wissenschaftlichen Erforschung der alten Mythen, indem der hellenische Mythos mit dem des Ostens und Judentum und Christentum bald mit persischen, bald mit ägyptischen Ideen und Einflüssen in Verbindung gebracht wurden; der Leydener Humanismus hatte sich in dieser Hinsicht schon sehr weit vorgewagt. Das alles zusammengenommen führt zur Erkenntnis der prinzipiellen Gleichartigkeit aller menschlichen Religion, zur Religionsvergleiche, zur Kritik ihrer Urkunden und Mythen, zu dem Begriff einer allgemeinen Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins.

Von da aus trennen sich freilich auch hier die großen Wege des modernen Denkens. Mit der Ablehnung des metaphysischen Gottesbegriffes und der idealistischen Moral macht Hume die Religion zur unselbständigen psychologischen Begleiterscheinung des phantastischen urmenschlichen Denkens, zu einem Angst- und Hoffnungsprodukt von überaus unsicherem Wahrheitsgehalt, und hieran schließt sich die heute so mächtige positivistische Lehre von der Religion als einer phantasiereichen personifizierenden Form urmenschlichen Denkens, die dann im metaphysischen Zeitalter zu abstrakten Theorien verflüchtigt und im positiv-wissenschaftlichen als Mythos erkannt und verabschiedet wird. Auf der anderen Seite aber

gestaltet der moderne Idealismus die Religionswissenschaft zur Lehre von der stufenweise erfolgenden Entwicklung des religiösen Bewußtseins als des eigentlichen Zentrums und Organisationspunktes des menschlichen Seelenlebens. Das Christentum wird hierbei meist als prinzipielle und absolute Vollendung der religiösen Idee angesehen; erst in neuerer Zeit hat die Konsequenz des historischen Denkens und daneben der starke Eindruck des Buddhismus mannigfach zur Relativierung auch dieses Gedankens beigetragen.

Das wirkte nun alles aufs tiefste auf die Grundidee des Protestantismus ein. Zunächst ging er freudig auf diese Betrachtung ein. Der Übergang schien ja leicht und einfach. Man brauchte nur die bisherige natürliche Theologie und die Lex naturae in den Vordergrund zu rücken, das Positiv-Christliche zu besonderen Kräftigungen, Zusammenfassungen und Introduktionen der allgemeinen religiös-sittlichen Idee zu machen, und der Protestantismus schien auf der Höhe der Wissenschaft. Davon ist die Lockesche, die Wolffisch-rationalistische und dann die Kantisch-rationalistische Theologie überzeugt. Aber schon bei diesem Stande bedurfte es der Ausbildung einer radikalen neuen Lehre. Wollte man nämlich unter diesen Umständen im Christentum die zusammengefaßte natürliche Religion erkennen, so war das nur möglich, wenn man das Christentum von seiner kirchlichen Gestalt grundlegend unterschied, wenn man die eigentliche Meinung Jesu und des Urchristentums von der späteren kirchlichen Lehre trennte, und wenn man bei dem engen Zusammenhang der Kirchenlehre mit dem Paulinismus auch Jesus und Paulus unterschied und die Lehre Jesu allein zur Norm machte, indem allein sie der allgemeinen natürlichen Religion den reinen Ausdruck gibt. So kam es zu einer weiteren wichtigen Grunderkenntnis, zur Entdeckung des Unterschiedes zwischen dem „Christentum Christi“ und dem Christentum der Kirche. Hier mündete nun die humanistische, arminianische und sozinianische Kritik ein; man berief sich auf Luthers freies Verhalten zur Bibel, auf das Recht der historischen Kritik als ein Grundrecht des Protestantismus. Unter diesen Angriffen zerbrach die Grundsäule und Hauptwaffe des alten Protestantismus, die Inspiration der Bibel, die ihm allein ermöglicht hatte, das katholische System zu stürzen. Mit dem Fall der Inspirationslehre aber ist die biblische Kritik und religionsgeschichtliche Forschung an beiden Testamenten eröffnet, die beim Alten Testament immer unausweichlicher zu einer völligen Auflösung und Umdeutung seiner Überlieferung und beim Neuen zu der Trennung Jesu und des Paulinismus führte. Als letztes Zentrum bleibt nur Person und Lehre Jesu übrig, und auch hier erscheint Person und Geschichte immer dichter vom Nebel der Überlieferung umhüllt und die Predigt immer mehr in Zusammenhang mit ganz bestimmten historischen Lagen und Vorbedingungen gerückt. Das Gewebe der ganzen Dogmengeschichte wird von hier aus wieder aufgetrennt, die aus dem Paulinismus und der Spätantike entstandene kirchliche Gedankenwelt als vergängliches geschichtliches Gebilde betrachtet und eine neue Anknüpfung an die Lehre Jesu gesucht.

Umbildung der protestantischen theologischen Grundideen.

Damit erhebt sich für den Protestantismus das ganze schwere Problem des Verhältnisses der religiösen Idee zur Geschichte und zu bleibenden, der Gemeinde als Halt und Zentrum dienenden geschichtlichen Überlieferungen. Und indem er mit diesem Problem kämpft und etwa in dem durch die Lehre Jesu gesetzten religiösen Prinzip seinen Ruhepunkt findet, wird auch dieser Ruhepunkt hineingerissen in den Strudel geschichtlichen Werdens, indem die Fortentwicklung der allgemeinen Religionswissenschaft und der praktische Kampf der großen Religionssysteme in der heutigen Mission und Weltpolitik das Christentum überhaupt in den Fluß des religiösen Gedankens hineinstellen und auch den Hegelschen Formeln von der vorstellungsmäßigen Verkörperung der absoluten religiösen Idee im Christentum ihre beruhigende Wirkung nehmen.

Es herrscht hier vielfach ein großer, starker idealistischer Wille, ein individuelles Vertrauen auf die persönliche Überzeugung und eine ernste Arbeit an der Betätigung dieser Überzeugung, aber auch hier sind es überall mehr gestellte als gelöste Probleme! Freilich sind dieser Gedankenentwicklung nur die großen führenden Geister in Philosophie und Geschichte gefolgt und in ihrer Nachfolge ein großer Teil der gelehrten Theologen. Aber es sind doch eben die führenden Geister der modernen Kultur, und die gebildete Welt ist klarer oder unklarer völlig im Banne ihrer Ideen. Die überwiegende Masse der kirchlich Gesinnten hat daher seit dem Hervortreten solcher Konsequenzen vom Rationalismus sich abgewandt. Man hat durch Berufung auf kritisch gesicherte Wunder oder noch mehr durch Berufung auf das innere, die Übernatürlichkeit der Bibel beglaubigende Bekehrungswunder den Wundercharakter des Christentums im allgemeinen festgehalten. Aber im einzelnen zerbricht dann doch immer wieder diese Schutzwehr. Die strenge Inspiration ist, außer bei einigen besonderen, freilich sehr großen Kirchengruppen namentlich Englands und Amerikas, nicht wieder aufgenommen worden, und der moderne historische Geist sitzt in den Seelen seiner Leugner selbst. Auch hier herrscht im modernen Protestantismus Zerklüftung, Unfertigkeit und Unklarheit. Wird sie in der Ethik nicht eigentlich empfunden, so wird sie doch hier in den religiösen Grundlagen der Ethik aufs lebhafteste gefühlt.

Es ist eine Erschütterung im Kerne des Systems, die Aufhebung des kirchlichen Wunderbegriffs, mit ihm des kirchlichen Offenbarungs- und Erlösungsbegriffes und die Umbildung des christlichen Gottesbegriffes unter dem Einfluß des modernen, von der mechanischen Naturphilosophie der Entwicklungslehre bedingten Weltbildes. Alle Arbeit des Protestantismus der gebildeten Welt konzentriert sich auf Umbildung und Behauptung des Gottesbegriffes. Eine Stimmung der Defensive überkommt alle. Deren Wirkung liegt nun aber keineswegs nur in direkten Folgen für die religiöse Idee, sondern auch in den indirekten Folgen für die leichtere Emanzipation der bisher im protestantischen System gebundenen Kräfte. Erst seit in England und Holland die Prädestination dem Arminianismus und die Gnaden- und

Erlösungslehre dem Sozinianismus weicht, seit die religiöse Idee unter dem Einfluß der neuen Wissenschaft sich zur Weltharmonie und Zweckmäßigkeit verdünnt hat, befreit sich der religiöse Individualismus zum Liberalismus, der Utilitarismus des staatskirchlichen Systems zum Utilitarismus als philosophischem Prinzip, die christliche Brüderlichkeit zum allgemeinen Menschenrecht, das natürliche Sittengesetz zur Grundlage des natürlichen Systems der Ethik, der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaft. Der Regulator ist geschwächt, der sie bisher gebunden hatte unter die Idee Gottes, seiner Offenbarung und Erlösung, und, bereits im stillen stark entwickelt, streben sie nun auseinander, zunächst noch unter Nachwirkung der alten normativen Idee sich vereinigend zum natürlichen System, dann auch dieses sprengend und in die buntesten Verschlingungen eingehend, und ihrem alten Vater oder Nährvater, dem Protestantismus, die schwierigsten Kämpfe bereitend.

IV. Der moderne Staats- und Kirchenbegriff. Alle diese Veränderungen haben sich in der luftigen Region des Gedankens vollzogen und haben nur durch den Gedanken praktische Wirkung. Aber neben ihnen hat sich eine Veränderung auch auf dem harten Boden der Tatsachen und Institutionen vollzogen, die von allen die wichtigste, weil handgreiflichste und praktisch wirksamste ist. An ihr kann auch der heftigste Protest altgläubiger Dogmatik und Ethik nichts ändern, denn sie ist Tatsache und von ihr selber anerkannt. Auf dieser Tatsache beruhte auch zumeist erst die Möglichkeit für jene Gedanken, sich auszubilden und zu wirken. Diese Tatsache läßt sich sehr einfach bezeichnen und bedeutet doch eine geradezu grundlegende, ungeheure Veränderung: der Staat ist kirchlich neutral geworden, und die Kirche hat einen neuen Begriff von sich selbst bilden müssen, auf dem ihre heutigen Institutionen und ihr ganzes heutiges Dasein beruhen.

Mittelalterlicher
und moderner
Staatsbegriff.

Die Grundidee der mittelalterlichen Kultur hatte Staat und Kirche zu den zwei einträchtig wirkenden Organen der christlichen Gesellschaft oder des Corpus Christianum verschmolzen. Der Protestantismus beruhte auf dieser Idee um kein Haar weniger als der Katholizismus; ja der Protestantismus hatte bei seinem Verzicht auf Hierarchie und rechtliche Überordnung sich mit seinem ganzen System vom Staate noch viel abhängiger gemacht als der Katholizismus, indem er die Aufrechterhaltung des christlichen Kultursystems der christlich gesinnten Obrigkeit übergibt und an der in alle Ewigkeit dauernden Christlichkeit dieser Obrigkeit und an ihrem Willen, die Konformität zu behaupten, nicht zweifelt. Die Säkularisation des Staates ist die wichtigste Tatsache der modernen Welt; denn sie hat diesem System ein Ende gemacht. Der Katholizismus konnte dagegen protestieren und sein päpstliches Weltreich in allerhand Kompromissen und Kämpfen behaupten; denn er braucht zwar den Staat zur Behauptung und Durchführung der christlichen Kultur, aber er kann existieren

ohne ihn und kann ihn durch seine geschlossene Weltmacht nötigenfalls zwingen. Der Protestantismus in seiner alten Idee aber konnte überhaupt gar nicht existieren ohne ihn; der Calvinismus konnte ihn schwer, das Luthertum gar nicht entbehren. Die Säkularisation des Staates verändert nicht bloß die Basis, sondern Wesen und Form des protestantischen Kirchentums.

Säkularisation
des Staates und
Souveränitäts-
idee.

Die Säkularisation des Staates hat weit verzweigte Ursachen. Sie geht zurück auf die Entstehung nationaler Staaten innerhalb des mittelalterlichen Imperiums, auf die städtische Kultur und ihre Ausbildung politischer Zwecke und Kräfte, auf die Rezeption des römischen Rechtes und seine Idee von der Einheitlichkeit und Absolutheit der staatlichen Gewalt, auf humanistische Erneuerung antiker Staatsgefühle, auf die Renaissancepolitik eines Macchiavelli und Bodin, auf die Vereinigung der landesherrlichen Befugnisse und die Unterjochung der ständischen Gewalten, schließlich auch auf die den Staat verstärkende protestantische Glorifizierung des Staates selbst. Ihr Ergebnis ist der Begriff der Souveränität, der Satz, daß der Staat die höchste und letzte irdische Autorität und die sich selbst völlig genügende Quelle aller Macht ist. Das ist aber der schroffste Widerspruch gegen die protestantisch-kirchliche Staatsidee, nach der der Staat immer der Selbstbeurteilung durch das von den Theologen ausgelegte Wort Gottes unterliegt. Souveränität und Autarkie des Staates sind der völlige Gegensatz gegen die Liebespflicht des Staates, der sein Mandat nur zum Zweck der Pflege der christlichen Kultur von Gott hat.

Hand in Hand mit dem Begriff der Souveränität geht die Ausbildung des neuen Begriffes von Zweck und Aufgabe des Staates. Der Staat hat rein weltliche Wohlfahrtszwecke, die *salus publica* oder die Staatsraison. Friede nach außen, Sicherheit nach innen, Rechtsschutz und Förderung des Wohlstandes, Polizei und Militär, Handels- und Finanzpolitik, Populationspolitik, Vergrößerung und Intensivierung seiner Macht: das sind seine Aufgaben. Ähnlich hatte ihn ja auch die konfessionelle Lehre betrachtet. Aber sie hatte diese Zwecke immer nur als Mittelzwecke dem Zweck des Gehorsams gegen das göttliche Wort und der Behauptung der Kirche untergeordnet. Nun werden das alles Selbstzwecke, deren Verwirklichung durch nichts mehr gestört wird, als durch geistliche Maßstäbe und konfessionelle Politik. Der Staat dient nicht mehr der Ehre Gottes, sondern seiner eigenen; die Souveränität Gottes wird zur Souveränität des Staates. Das Religiöse muß auf seine eigene Sphäre beschränkt werden, und der Staat muß frei sein in der Verfolgung der ihm eigenen Zwecke.

Für diesen tatsächlichen Zustand fand dann auch die Theorie die nötige Begründung. Das natürliche System der Geisteswissenschaften konstruiert auch den Staat als einen wesentlichen Bestandteil des menschlichen Daseins aus psychologischen Gesetzen. Auch hier brauchte man nur die kirchliche Lehre von der *Lex naturae* selbst zu säkularisieren.

Sie hatte stets über den Ursprung des Staates gelehrt wie das Naturrecht der Antike und des Mittelalters, sei es, daß sie mit dem Naturrecht der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen vom Staatsvertrage, sei es, daß sie mit dem Naturrecht des Gewaltursprungs aller Staaten von der grundlegenden Gewalterlangung ausging. Die erstere Lehre hatten die gegen die Staatsallmacht sich auflehrenden Neu-Thomisten und die Reformierten in den hugenottischen Kämpfen, die letztere die Lutheraner bevorzugt; immer, so oder so, war die *causa remota* Gott und die *causa proxima* ein weltlicher, psychologisch verständlicher Vorgang. Von diesen beiden Möglichkeiten der Deutung der *Lex naturae* hielt sich die mit Hobbes und Locke entstehende neue Staatsdoktrin an die erste, teils weil sie überhaupt auf reformiertem Boden entsprang, teils weil der Ausgang von der ursprünglichen Gleichheit der Menschen den herrschend gewordenen independenten religiösen Gefühlen und dem rationalistischen atomistischen Charakter der Philosophie entsprach. Sah man doch auch in der Entstehung der Niederlande, in den neuenglischen Kolonialstaaten, in dem schottischen und Cromwellschen Covenant den Staat tatsächlich aus dem Vertrag entstehen. Man brauchte nur die alttestamentlichen Illustrationen der *Lex naturae* völlig auszuschneiden und diese streng auf allgemeine psychologische Eigenschaften und Triebe zu begründen, die man in dem prinzipiellen Individualismus mit seinen Konflikten und Interessenausgleichen zu erkennen glaubte. Die *causa proxima* verschlang die *causa remota*. So entstand die naturrechtliche Lehre vom Staatsvertrag, vom Vereinigungs- und Unterwerfungsvertrag und von der Bildung des gemeinsamen Staatswillens durch Aufrichtung eines ihn ausübenden Organs. Damit war dann auch der Gedanke der Souveränität des so gebildeten Staates und seine Abzweckung auf rein innerweltliche Zwecke sichergestellt. Der moderne Staat trat auf eigene Füße, und, wenn er auch diese Lehren über seine Entstehung wieder abgeschüttelt hat, die damit verknüpften Lehren über sein Wesen und seine Aufgabe sind im ganzen geblieben.

Das bedeutet nun aber sofort eine totale Änderung seines Verhaltens zu den auf seinem Boden befindlichen Kirchen. Der Staat hat seinen Zweck nicht mehr in der Kirche, und damit fällt sein Regiment über das innere Leben der Kirche, aber auch sein Interesse an der Erhaltung der Konformität des Glaubens weg. Er wird kirchlich neutral und tolerant; duldet Heiden und Juden und christliche Sekten und Konfessionen. Ja es liegt geradezu in seinem Interesse, durch Duldung die Bevölkerungszahl und den Wohlstand zu heben. Andererseits unterwirft er die Kirchen seiner Aufsicht, aber nur im staatlichen, nicht im kirchlichen Interesse, insofern er nichts Staatsfeindliches in den Kirchen dulden darf. Im übrigen aber überläßt er die Kirchen sich selbst, höchstens mit dem allgemeinen Wunsch und Interesse, daß die ethischen Kräfte der Kirchen auch seinem Bestande zugute kommen mögen. Der moderne Staat hat diese Stellung nur in Amerika völlig konsequent eingenommen; aber auch da, wo er die

Reste alten Staatskirchentums fortführt, ist seine Stellung im Prinzip überall dieselbe; ja die konstitutionelle Staatsform mit ihrer aus allen Konfessionen gemischten Vertretung hat diesem Charakter erst recht Ausdruck gegeben. In ihnen sind die Reste des Staatskirchentums gegenüber der allgemeinen offiziellen Idee des Staates Anomalieen, ein letzter Nachklang alter Zeiten.

Neuer Kirchen-
begriff.

Für die protestantischen Kirchen hätte diese Änderung die Katastrophe einer Vernichtung bedeutet, hätten nicht die Staaten den Übergang sehr allmählich vollzogen und mit dem neuen Prinzip weitgehende Schonung der alten tatsächlichen Verhältnisse verbunden. Es entstand in Wahrheit doch überall nur größere oder geringere konfessionelle Gemischtheit des Staates und Überlassung der Kirchen an sich selbst, nirgends aber eine positive Bekämpfung und Zurückdrängung des Kirchentums. Immerhin hätten die Kirchen auch so den Wechsel nicht ertragen, hätten sie sich nicht der neuen Situation durch einen neuen Kirchenbegriff angepaßt, der nun auch seinerseits die Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staate zum Programm macht. Der neue Kirchenbegriff ist auch seinerseits mit den allgemeinen Mitteln der Sozialphilosophie des natürlichen Systems aufgebaut und steht in voller Analogie zu der Lehre vom Staatsvertrage. An Stelle des alten Anstalts- und Stiftungsbegriffes tritt der Korporationsbegriff. Nicht Gott und das Wunder von oben machen die Kirche, sondern der Zusammentritt der Gläubigen zu gemeinsamer Gottesverehrung und Betätigung ihrer Überzeugung. Aus der Kirche wird eine Religionsgemeinschaft, eine Glaubensgenossenschaft, die zunächst in der Einzelgemeinde zusammentritt und die Einzelgemeinden zusammensetzt zur Gesamtkirche. Ihr Zweck ist der rein religiöse der Lehre und des Kultus. Darin ist sie durchaus selbständig und ordnet sie ihre Angelegenheiten von sich aus. Der Staat hat nur das *jus circa sacra*, die äußere Überwachung und etwa auch rechtliche und finanzielle Unterstützung, die Kirche allein hat das *jus in sacra*, die Hoheit über die die Religion selbst betreffenden Fragen. Im Staatsvertrage kann — nur Hobbes verschloß sich noch dieser Einsicht — die unveräußerliche religiöse Gewissensfreiheit nicht aufgegeben werden; aus ihr kann daher nur eine eigene kirchliche Gemeinschaft gebildet werden, die in *rebus externis* dem Staat untersteht, in *rebus internis* selbständig ist. Es ist eine Konstruktion, die nicht bloß den allgemeinen Begriffen der Sozialphilosophie entspricht, sondern auch den tatsächlichen Verhältnissen selbst. Im konfessionslosen Staat ist gläubig nur derjenige, der selber will. Es besteht kein Zwang der Zugehörigkeit, und gerade ernste Religion ist eine Sache persönlicher freiwilliger Überzeugung. So scheint an diesem Punkt die moderne Bewegung einmal nicht zu zerstören, sondern aufzubauen, indem sie die Kirche der Idee gemäß wenigstens nur aus gläubigen und willigen Mitgliedern bestehen läßt.

Der Calvinismus hat zunächst diesen neuen Kirchenbegriff ausgebildet. Auf Grund des Independentismus konstruiert ihn der große Staatstheore-

tiker und gläubige Christ John Locke. In der Tat war es auch für den Calvinismus sehr viel leichter auf ihn einzugehen. Er besaß genügende verfassungsmäßige Selbständigkeit, um sich auch ohne Identität mit dem Staat zu behaupten, und seine Ideenwelt war inzwischen hinreichend religiös mit dem independenten Individualismus verbunden, um gerade diesen Rückzug auf die Freiwilligkeit als etwas spezifisch Religiöses zu empfinden. Die amerikanischen Kirchen konnten den theokratischen Satz der Westminster-confession „As nursing fathers, it is the duty of civil magistrates to protect the church of our common Lord“ ergänzen durch den modernen Zusatz „without giving the preference to any denomination of Christians above the rest“. Viel schwieriger war die Lage des Luthertums und des Zwinglianismus. Hier konnten nur die von calvinistischen Mustern beeinflussten und sich vor der Welt zurückziehenden pietistischen Konventikel die neue Lehre freudig annehmen. Aber die großen breiten Kirchen, die landesherrlichen Predigtanstalten, waren nichts ohne den Staat, der sie erhielt und ihre Prediger anstellte. Hier half die Theorie mit dem nie versagenden Prinzip der schweigenden Zustimmung und ließ die Genossenschaftsrechte der Kirchen stillschweigend zur Ausübung an den Landesherrn und seine Konsistorien übertragen sein. In der Praxis behielt daher hier der Staat die alten Rechte und Tätigkeiten in der Hand als ein Ressort neben anderen, erhielt das äußere Kirchenwesen, säkularisierte das Schulwesen und überließ nach innen die Kirche — und das waren hier meist die Prediger — sich selbst. So hat Pufendorf auf lutherischem Boden den Toleranzbegriff und den naturrechtlichen Kirchenbegriff gewendet. Die hierbei sich ergebende Vernachlässigung der Kirche und die übersichtslose Anarchie waren bald unerträglich, und so schritt man auch in diesen Ländern im 19. Jahrhundert zur Aufrichtung selbständiger Kirchen, die teils von dem durch besondere Organe ausgeübten landesherrlichen Kirchenregiment, teils von einer korporativ-synodalen Auffassung der Kirche im calvinistischen Sinne bestimmt wurden; es wurden Mischgebilde aus Staatskirche und Freikirche, aus Anstalt und Korporation, deren rechtliche Natur nur dem geschichtskundigen Juristen verständlich ist, eine im innersten Wesen undurchsichtige und unpopuläre Institution.

Damit sind die Prinzipien des modernen Individualismus auf die Kirche selbst mehr oder minder streng allseits übertragen worden. Die religiöse Überzeugung ist Gewissensrecht, und niemand kann zu ihr gezwungen werden; das Recht der Konfessions- und Religionslosigkeit ist schließlich zugestanden. Die Kirchen beruhen auf der Korporation der in ihrer Gewissensüberzeugung Übereinstimmenden und können in beliebiger Zahl nebeneinander existieren. Innerhalb jeder einzelnen Kirche selbst steht jeder die Selbstregierung zu, die sich meist in einer Steigerung des dogmatischen Zwanges äußert, da nun ja jeder Dissentierende seine Wege gehen kann und die freien Kirchen selbst für ihre Reinheit in denjenigen Dingen sorgen, die ihrer Macht unterliegen, was zumeist nur das Dogma ist; auch

die calvinistische Kirchenzucht muß nun Rücksicht nehmen auf die Möglichkeit allzu zahlreichen Abfalls und kann nur in kleinen Kreisen ihre völlige Strenge behaupten. Wo aber der Individualismus in das Innere der Kirchen selbst eindringt, da organisieren sie sich kongregationalistisch oder sie dulden verschiedene theologische Richtungen als gleichberechtigt. Entweder endlose Spaltungen und Wiedervereinigungen wie in Amerika oder Kämpfe und Ausgleichungen innerhalb der Kirche, wie in den europäischen privilegierten und unter dem Ausgleichsinteresse des Staates stehenden Landeskirchen sind der Charakter des protestantischen modernen Kirchentums.

Praktische und
theoretische
Konsequenzen
des neuen
Kirchenbegriffes

Der Gegensatz nicht bloß gegen den altprotestantischen Begriff der geschlossenen staatskirchlichen Kultur, sondern auch gegen den eigentlichen Kern seines Kirchenbegriffes liegt auf der Hand. Der Alt-Protestantismus sah mit dem Katholizismus in der Kirche ein absolutes Wunder, die Anstalt der Erlösung durch das ihr eingestiftete Heilmittel des Wortes, die Stiftung Gottes inmitten der erbsündigen verlorenen Welt, außer der kein Heil war. Eben weil er die Kirche so ansah, mußte er auch die Konsequenz der geschlossenen staatskirchlichen Kultur aus ihr ziehen. Indem nun diese Konsequenz aufgegeben wurde, wurde mit ihr auch die Voraussetzung selbst preisgegeben und durch eine neue ersetzt. Was die Offenbarung gestiftet hat, ist nicht eine Kirche und das Wunder der Gnadenmittel, sondern eine von Jesus aus wirkende Macht persönlichen Lebens. Wer dieses Leben ergreift oder von ihm ergriffen wird, der sammelt sich mit den Gleichgestimmten zur Gemeinde, und erst diese Gemeinde bringt durch ihre Bestimmungen die Geltung von Dogma und Lehre, von Bibel und Sakrament hervor. Die aus flüssigen geistigen Anregungen entstehende Gemeinde bringt die Kirche hervor, nicht die Kirche die Gemeinde. Dann ist auch eine Mehrzahl von Kirchen nicht verwunderlich. Die verschiedenen Formungen des christlich religiösen Geistes bringen verschiedene Kirchen hervor mit verschiedenen Dogmen, Kulturen, Verfassungen und verschiedenen Deutungen der Bibel. Wo nicht ein großes Kirchen-Stiftungswunder alles beherrscht, wo vielmehr alles psychologisch verständlich und natürlich hergeht, da sind verschiedene Kirchen so wenig ein Problem wie verschiedene Staaten. Wo das Wunder nicht in der Kirchenstiftung und Wahrheitsmitteilung selbst besteht, sondern in eine allgemeine Erregung religiösen und sittlichen Personlebens zurücktritt, da werden die Kirchen ohne Wunder sein und wie nützliche menschliche Einrichtungen durch Konstituanten und Synoden gemacht werden.

Die totale Revolution ist handgreiflich trotz aller heute noch bestehenden Mischbildungen von Freikirche und Landeskirche, und die praktische Wirkung liegt vor Augen. Nichts macht die Menschen indifferenter als der Streit der Konfessionen und die Mehrzahl sich bekämpfender Alleinwahrheiten. Die moderne Menschheit hat ein tiefes Mißtrauen nicht gegen die Religion, sondern gegen die Kirchen. Die Konkurrenz der

Kirchen ist in Amerika das Abstoßendste, und der Gegensatz der scheinbaren Herrschaft der Kirchen mit ihrer praktischen Machtlosigkeit ist in Europa das Zeichen der Lage. Es ist ein Zustand, der gerade dem religiösen Interesse an lebendiger Gemeinschaft zu entsprechen scheint und der tatsächlich doch alles lähmt.

Es liegen aber in diesem Zustande noch weitere Probleme, die teils dunkel empfunden, teils klar formuliert werden, einmal das Problem des Kirchenbegriffes überhaupt, ob mit lebendiger persönlicher Religion eine Kirche überhaupt verträglich sei, und dann das Problem des Wahrheits- und Offenbarungsbegriffes, ob Wahrheit und Offenbarung sein können, was doch in so verschiedenen Formen sich auseinanderlegt.

Wird der Individualismus in das religiöse Leben selbst hineingetragen, ist das Subjektive, Persönliche, Inspirations- und Überzeugungsmäßige das erste in der Religion, besteht ihre objektive Beziehung nur in der persönlich jedesmal individuell gearteten Aneignung des religiösen Grundgedankens und seiner Verkörperung in Jesus, dann verliert auch die Kirche als Wunderanstalt, als göttliche Stiftung, als absolute objektive Autorität, ihren Sinn; dann wird sie zur Trägerin und Fortleiterin der von Jesus ausgehenden Kräfte, die aber an sich nicht innerlich an sie gebunden sind. Fällt aber die Wunderanstalt weg, dann wird die Kirche als Glaubenscorporation eine menschliche Anstalt und all ihr Dogma und ihr Lehrgesetz haben nur menschliche Autorität; ihr Druck wird unerträglich. So werden die Konflikte zwischen persönlicher religiöser Überzeugung und kirchenrechtlich-geltender Lehre chronisch, wenn auch nur die Geistlichen wirklich unter ihnen leiden. Der Gegensatz ist unaufheblich, und es ist begreiflich, daß man im Protestantismus die allmähliche Auflösung der Kirchenform der Religion überhaupt hat sehen wollen. Aber diese Auflösung ist doch andererseits ganz unmöglich, da die Religion Gemeinschaft, Kultus und Zusammenhang mit der Geschichte bedarf. So ist das Endergebnis die Einsicht des Protestantismus in eine innere Antinomie von Religion und Kirche, die sich nicht entbehren und nicht ertragen können, und aus deren Konflikt nur die immer erneute Vergegenwärtigung der reinen, kirchenlosen, christlichen Idee herausführen kann, um das Gemeinschaftsleben von den Gefahren des Kirchentums rein zu halten.

Das zweite Problem ist in dem ersten enthalten. Eine Wahrheit, die in so vielen Verkörperungen leben kann und leben muß, kann von Hause aus nicht auf eine schlechthin einfache, formulierbare Gestalt angelegt gewesen sein. Es muß in ihrem Wesen liegen, geschichtliche Variationen zu erleiden und verschiedene Bildungen gleichzeitig nebeneinander hervorzubringen. Die Idee muß, wie Hegel sagt, in der Form der Vorstellung den verschiedenen Vorstellungsmedien unterliegen dürfen, und sie muß eine innere Bewegung besitzen, die sie befähigt, auf die Probleme verschiedener Zeiten, verschiedener Völker, Volksschichten und Individuen

verschieden zu antworten und doch die Einheit des Geistes zu bewahren. Das aber ist ein totaler Wandel im Wahrheits- und Offenbarungsbegriff des Protestantismus. Der heutige Protestantismus glaubt nicht mehr an die Offenbarungsidee des Alt-Protestantismus und Katholizismus, die sich ja nur im Inhalte unterschieden. Er glaubt an eine Erhöhung, Vertiefung, Reinigung und Kräftigung des menschlichen Lebens durch die persönlichen Kräfte, die von Jesus ausgehen. Deshalb kann er verschiedene Kirchen untereinander vertragen, deshalb revoltiert er in jeder Kirche gegen die offizielle Lehre und deshalb lebt die protestantische Welt in Wahrheit außerhalb der Kirche, wenn auch die Kirche selbst als wertvoll und unentbehrlich anerkannt wird.

Freilich wird diese Veränderung von einem großen Teil des Protestantismus mit Leichtigkeit ertragen. Der Calvinismus hat sich in den neuereformierten Kirchenbegriff gefunden und fühlt sich in den holländischen, schweizerischen und amerikanischen Freikirchen völlig befriedigt. Insbesondere preist Amerika sein System als die endliche, beide Teile befriedigende Lösung des Problems. Es ist das nur möglich, weil der amerikanische rein praktische Individualismus überhaupt der Gefahr rationalistischer Konsequenzen weniger ausgesetzt ist und weil die allgemeine Bildung noch zu wenig gesättigt ist mit den Ideen, die auch von der wissenschaftlichen Seite her die Dogmatik auflösen. Wo aber beides zusammentrifft, wie auf dem Boden der alten europäischen Staatskirchen, da ergeben sich die schwierigsten Verhältnisse, die lähmend auf dem ganzen religiösen Leben liegen und aus der Jahrtausende alten Verflechtung von Staat und Kirche herausdrängen oder auf andere Weise eine gründliche Änderung des Bestandes verlangen.

Welches aber auch immer die ideellen Wirkungen der neuen Lage sein mögen, ganz klar ist jedenfalls zunächst die praktisch-organisatorische: Der ganze Protestantismus erlebt eine Umbildung von der Idee der religiösen Independenz her. Seine neuen Bewegungen und Kirchenstiftungen beruhen rein auf diesem Prinzip, sein Ausgleich mit der modernen Wissenschaft beruft sich auf den prinzipiellen Überzeugungs- und Gewissenscharakter des Protestantismus. Seine alten Kirchen werden umgebaut, staatsrechtlich und kirchenrechtlich auf einen neuen Fuß gestellt. Die Staatsprivilegien sind nur mehr Privilegien und werden zunehmend eingeschränkt. In den Kirchen selbst treiben Parteien und Majoritäten ihr Wesen.

V. Die Auflösung der protestantischen Askese. Der Protestantismus zieht sich auf seine alte Grundposition, die persönliche Überzeugungsreligion zurück und sucht in ihr seinen Halt. Aber gerade hier zeigt sich nun die wichtigste Veränderung. Der Alt-Protestantismus war mit den Gedanken der Erbsünde und der Erlösung durch Christi Werk auf die Askese gestellt, die für ihn eine innerweltliche wurde, die aber doch immer Askese blieb. Nun aber ereignet sich das Wichtigste, daß

diese ethische Gesinnungsreligion im Zentrum ihrer Gesinnung selbst einen gewaltigen Wandel erlebt, daß die altprotestantische Askese sich auflöst und eine neue Gefühlsstellung zur Welt und zum Natürlich-Sinnlichen eintritt.

Das ist teilweise die naturgemäße Folge aller geschilderten Vorgänge. Es vollzieht sich in ihnen ein eigentümliches Schicksal des Protestantismus. Teils wenden sich die modernen Kräfte, die von dem Restaurationskatholizismus aus der Heimat der Renaissance ausgestoßen waren und dann eine Zuflucht bei ihm, vor allem den Reformierten, gefunden hatten, nach Erstarkung unter seinem Schutze gegen ihn, teils hat er sich gerade durch seine Askese selbst die Mächte groß gezogen, die dann undankbar den Vater verließen und gegen seine asketische Lehre sich kehrten. Das erste ist der Fall mit der modernen Wissenschaft; ihr hatte sein eigener kritischer Geist und sein religiöser Freiheitssinn ein Pfortchen geöffnet, durch das erst der humanistische Rationalismus und dann die neue Naturwissenschaft, Geschichtsforschung und Gesellschaftslehre eindringen konnten; sie wandten sich, wie bisher dargestellt, in steigendem Maße gegen ihn. Das letztere ist der Fall mit den großen politischen und wirtschaftlichen Gefühlswerten der modernen Welt. Der Protestantismus hat auf seinen lutherischen Gebieten die Souveränität des Staates durch die religiöse Weihung des Staates unermesslich gesteigert, Fürsten und Beamtschaft aus Dienern der Kirche zu Inhabern unmittelbaren göttlichen Berufsauftrages für geistliche und weltliche Dinge gemacht und den in alles sich schickenden und duldenden Untertanenverstand zur Fügung in diese amtliche Ordnung erzogen. Der Christ begab sich seiner eignen Rechte in weltlichen Dingen, und die christliche Demut entäußerte sich alles eigenen Willens an die berufenen Träger der von der Vorsehung verordneten Gewalt. Diese Glorie des Staates und des Beamtentums blieb, auch nachdem der Staat sich nach moderner weltlicher Souveränitätslehre auf sich selbst gestellt und die Kirche nur mehr als ein Mittel der Volks-erziehung und moralischen Gesinnungsbildung, als einen Teil seines Machtapparates, ansehen gelernt hatte. Der aufgeklärte Absolutismus und der alles bevormundende Polizeistaat sind Kinder des Luthertums, aber ihnen ist der Staat Selbstzweck geworden, und nur mehr um seiner eigenen Ehre willen fordert er den Gehorsam. Und vom Absolutismus erzogen, wacht die spezifisch politische Empfindung überhaupt wieder auf, die im Staate einen der höchsten Selbstzwecke des irdischen Lebens sieht und nun die politische Erziehung der bisher völlig unpolitischen Bevölkerung zu ihrer Hauptaufgabe macht. Auf reformierten Gebieten dagegen ist gerade aus dem religiösen, überweltlichen Individualismus heraus die Unterwerfung aller irdischen Dinge unter die Freiheit des Gewissens entstanden, mit ihr die politisch-demokratische Lehre vom Staatsvertrage, von den unantastbaren Menschenrechten der religiösen Überzeugung und der Freiheit des Gewissens. Aber all das emanzipiert sich von seinen

Emanzipation
der weltlichen
Kulturzwecke
vom asketischen
System.

religiösen Voraussetzungen. Der von Gott angeordnete und geheiligte Volksvertrag wird zu freier menschlicher Nützlichkeitsüberlegung oder zur abstrakten Folge eines rein abstrakten Naturrechts, das auch gilt ohne Gott; die Gottesrechte des erwählten Individuums, das seinen Anteil am Gottesreich hat, werden zu den Menschenrechten jedes Erwachsenen, der seinen gerechten Anteil fordern darf an den Lebensgütern; die Gewissensfreiheit des seinem Gott nach fester Überzeugung dienenden Gemütes zum Rechte der Indifferenz gegen alle religiösen Institutionen und Gedanken. Nicht anders steht es mit der Anbahnung des Kapitalismus durch die bürgerlich-puritanischen Kreise. Die hier anerzogene Arbeits- und Geschäftsgesinnung, die planmäßige Einstellung eines systematisch rastlosen Fleißes auf nützlichen Erwerb wird aus einem Mittel der Fleischesabtötung und der Gottesverherrlichung durch den allgemeinen großen Aufschwung der kolonialen und technischen Entwicklung und durch die Erhaltung des religiösen Gedankens zu der profitthungrigen, unternehmungslustigen Seelenverfassung des modernen Kapitalismus, dem der Erwerb zum Selbstzweck und systematische Ausnutzung aller Konjunkturen zur Pflicht wird, der die Arbeit zur eigenen Ehre und zum Erweis des eigenen Könnens und Vermögens betreibt. Klassisch für diese Säkularisation altreformierten Geschäftsgeistes ist Benjamin Franklins Tagebuch mit seiner rein utilitaristischen Motivierung einer entsagungsvoll systematischen Arbeitsamkeit; aus Bunyans Himmelspilger, der in allem für die himmlische Rettung und für die Ehre Gottes besorgt ist, wird Daniel Defoes Robinson, der irdisches Gedeihen und Selbstgenuß der eigenen Erfindungskraft zur Angelegenheit der einsamen Seele macht und mit einem großen Kolonialreich belohnt wird. Es ist eben das Wesen der innerweltlichen Askese im Gegensatze zu der weltflüchtig-katholischen, daß sie die weltlichen Angelegenheiten zu unmittelbaren Willenszielen und göttlichen Aufgaben macht und so ihnen eine gewaltige Energie zuführt, daß sie aber innerlich doch die Seelen von diesen Willenszielen völlig fernhält und so die jeder inneren religiösen Bedeutung ermangelnden Welttätigkeiten der Religion in dem Momente über den Kopf wachsen läßt, wo sie selbst matter wird und jene durch allgemeine Verhältnisse eine neue selbständige Grundlegung erfahren. Wer den Protestantismus preist wegen seiner politisch und wirtschaftlich befreienden oder entwickelnden Wirkung, muß wissen, daß der Protestantismus diese Wirkungen gegen seine eigene innerste Absicht hervorgebracht hat, daß sein ethisches Wesen die innerweltliche Askese ist und daß die Schöpfungen dieser die Welt durchdringenden Askese sich gegen die Askese selbst schließlich gewandt haben.

All dies freilich bedeutet nur Entziehungen und Verluste von ursprünglich beherrschten Gebieten und wirkt auf diejenigen, die innerlich im Bann der protestantischen Idee bleiben, nur indirekt zu einer Verstärkung und Verselbständigung der weltlichen Interessen. Viel tiefer dringen die metaphysischen und geschichtsphilosophischen Ideen in das

Innere des religiösen Gedankens selbst ein, um in ihm überhaupt die Voraussetzungen des asketischen Gefühls zu brechen. Hier wirken die Ideen der Allgesetzlichkeit und der Optimismus des Fortschritts-gedankens.

Die neue Naturwissenschaft macht den Gedanken immer unausweichlicher, daß die ganze Welt in Natur und Geschichte nur ein großes, einheitliches System gesetzlicher Entfaltung und Gestaltung des Universums ist. Die göttliche Zwecktätigkeit und Vorsehung wird nicht mehr auf das Einzelgeschehen, sondern auf die Kalkulation des Ganzen durch den großen Weltmechaniker bezogen; oder, wo die Gesetzmäßigkeit mehr in der Weise des stoischen Naturbegriffes empfunden wird, da erscheinen die Gesetze als die Wirkungsformen der breiten, großen Gott-Natur, die nur als Ganzes ihr eigener Selbstzweck ist. Typisch für die Wirkung dieser Ideen ist die Art, wie Leibniz gerade von ihnen aus eine energische christliche Position behaupten will. Er stellt das Auge in die Sonne, in die allgemeine Weltgesetzlichkeit, ein. Der einzelne Mensch und sein Geschick wird weniger wichtig. Wohl ist ihm ein letztes Ziel des Glückes vorbehalten, aber doch immer nur mit Rücksicht auf das Gesamtziel der ganzen Geisterfülle. Daraus ergibt sich ein unbegrenzter religiöser Optimismus, aber nur für das Ganze der Welt, und eine ebenso bedingungslose Ergebung und Resignation, aber nur für den einzelnen und einzelne Lagen. Gott führt diese ganze unendliche Welt zum letzten Ziele der Seligkeit; sonst wäre er nicht Gott. Aber die Seligkeit der einzelnen ist nur möglich mit Rücksicht auf die Erreichung der jedes anderen; und das fordert unendlich viel Verzicht auf Einzelglück und vertrauensvolle Ergebung in unerforschliche göttliche Wege. Aber alle diese Ergebung ist nicht Ergebung in den Sündenfall und seine Folgen, alles Leiden ist nicht Folge der menschlichen Freiheit und Schuld, sondern Folge der Zusammenpassung kreatürlicher Vielheit zum einheitlichen göttlichen Endzweck. Alles Leiden ist nur ein Einzelton in der Symphonie des Ganzen. Aus diesem göttlichen Wirken tönt die Notwendigkeit und Einheit des Naturgesetzes entgegen wie eine Harmonie der Sphären, die aus geistigem und körperlichem Geschehen die gleiche Notwendigkeit und Einheit vernehmen läßt. Die göttliche Notwendigkeit schließt das menschliche Tun in sich ein und läßt ihm nur die größere oder geringere Herausarbeitung der ihm immanenten Wesensbestimmung, aber keine Durchkreuzung göttlicher Wege übrig. Die Freiheit ist die wahre Notwendigkeit, ist das Reich der Gnade, und wenn das Evangelium in uns den Trieb zum höheren Leben weckt und festigt, dann vollendet es nur den innersten Trieb der Natur. Keine Katastrophen und keine Brüche, keine Tragödien und Wiederherstellungen bringt das göttliche Schaffen hervor, sondern eine unendliche Annäherung an die Quelle alles Guten und aller Wirklichkeit. Freudig zum Ziel bestimmt und doch beständig zu Geduld und Ergebung genötigt, kann die Seele das künftige Leben erwarten wie einen künftigen Tag, und un-

Moderner
Monismus als
Zerstörer der
Askese.

erschöpflich tätig hat sie ihr Glück zu suchen in der Ausnutzung jedes Momentes, da doch jede Zukunft nur die Folge jeder Gegenwart und Vergangenheit ist und in dem Heute der irdischen Tätigkeit schon das Morgen des ewigen Lebens wandelt. Das sind typische religiöse Stimmungen des modernen Menschen, die auch da, wo, wie bei Kant, die Freiheit und das Böse eine größere Rolle spielen, im wesentlichen doch nicht verändert werden. Sie aber bedeuten die Aufhebung des Dualismus zwischen der erbsündig-verdammten und der erlösten Welt, des absoluten Gegensatzes des unbekehrten und bekehrten Seelenzustandes, der asketischen Stellung zur Welt, wo der Christ nach Gottes Willen in der verlorenen Welt geduldig arbeitete, aber nur selten ein Strahl ihrer Göttlichkeit in das dem Jenseits zugewendete Herz eindrang. Das ist Weltbejahung nicht im Sinne des Duldens und Gehorsams, sondern im Sinne einer vollen Anerkennung der durch keinen Sündenfall verringerten Göttlichkeit der Welt.

Fortschrittsidee
als Zerstörer der
Askese.

Damit verbindet sich die Wirkung des geschichtsphilosophischen Optimismus, der jene Zeit vor allem charakterisiert. Er ist bereits nahe gelegt durch die harmonisch-gesetzliche Betrachtung der Welt, die den Weltzweck nur behaupten kann, wenn sie die Welt als Ganzes in gesetzmäßiger Bewegung auf den Weltzweck hin denkt. Aber er hat überdies in der Zeit noch seine eigenen Wurzeln. Eine Jahrtausende alte Kultur war abgelaufen und hatte zuletzt in furchtbaren Religionskriegen grauenvoll geendet. Eine neue Welt erhob sich, deren Grundbegriffe und Ideale noch unerprobt und unwiderlegt sind. Alles, was der alten Periode nicht gelang, wird der neuen gelingen. Noch sieht man nur die erlösende und befreiende Kraft der neuen Gedanken, nur den Gegensatz gegen das Alte und die unbegrenzte Zukunft. Auf eigenen freien Kräften der Menschheit, auf ewigen Gesetzen der Vernunft, auf Begeisterung und Teilnahme jedes Individuums beruht die Zukunftsarbeit. Sie wird leisten, was bloßer Zwang und positive Autorität nicht vermochten. Die inneren Springquellen aller Kultur sind frei geworden, sie werden den reinen, neuen Strom hervorbringen. Dazu hat der Mensch der neuen Zeit ein Mittel in der Hand, das unendlicher Entwicklung fähig ist und durch seine eigene innere Rationalität sich unendlich neu erzeugt; er hat die neuen Naturwissenschaften und mit ihrer Methode das Prinzip der Wissenschaften überhaupt, ebenso exakt und sicher als unerschöpflich und vorwärtsdringend. Es ist, in Turgots Formulierung, das neue Zeitalter der positiven Wissenschaft nach dem der Phantasie und Zufallsroutine, oder, in Kants Formulierung, das Zeitalter der Mündigkeit, wo jeder selbständig und doch ohne Willkür die Regel des Fortschrittes finden kann. Technik und Wirtschaft, Staat und Gesellschaft, alles wird auf die neue Basis gestellt und wird auf ihr unbegrenzte Entfaltung finden, alles nur geleitet von der Idee des Gesetzes. Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze ist der jetzige Mensch der reifste Sohn der Zeit. Diese Stim-

mung hat sich naturgemäß auch dem religiösen Gefühl mitgeteilt, ja gerade mit ihm sich zu einer freudigen Gewißheit verschmolzen. Der Niedergang des Alt-Protestantismus ist der Fortschritt der neuen Zeit, und die neue Religiosität ist die höhere, reinere, freiere, fester begründet auf innere Notwendigkeit und Einsicht, freudiger und tätiger, menschenfreundlicher und praktisch förderlicher. Die Liebestätigkeit nimmt einen neuen Aufschwung, das leibliche Wohl und die natürliche Empfindung bedenkend. Tugend und Menschenliebe treten erst jetzt nach dem Verstummen des dogmatischen Zankes lebendig hervor. In dieser Stimmung ist aber natürlich geschichtsphilosophisch der Bruch der Schöpfung durch die Sünde und der Bruch der Sündenwelt durch die Erlösungstat unmöglich. Das religiöse Leben ist eine aufsteigende Entwicklung, durch Sünde getrübt, aber nie abgebrochen. Die Erlösung ist die Eröffnung eines höheren, reineren Lebens und Denkens, von Gott aus den Menschen emporhebend, aber keine Umkehrung des Weltlaufs; die Zukunft wird nicht das Reich des Antichrist, sondern das Reich des ewigen Friedens und der Menschenliebe und die Unsterblichkeit bringen. Damit fällt der Sinn der Askese weg. Vervollkommnung wird die Losung; Überwindung des Bösen ist nur ein Mittel zu ihr, und die Vervollkommnung besteht in der Entfaltung der ganzen reichen, gottgegebenen Menschennatur. Der Beruf ist nicht mehr das Arbeiten und Dulden des einzelnen an dem bestimmten Ort des von Gott ihm gegebenen Gesellschaftssystemes, sondern die individuelle Besonderheit der persönlichen Geistesanlage, und der Gottesdienst im Beruf wird die Ausbildung der individuellen Gottesidee, die in jedem Individuum verkörpert ist. Das erste große praktische Experiment mit diesen Fortschrittsideen, die französische Revolution, hat dann freilich viel Wasser in diesen Wein gegossen; ihr Glaube und ihre Bekenntnisformeln sind alt geworden; auf ihnen liegt vielfach der Staub der Phrase oder der Rost der Enttäuschung. Aber für Unzählige sind sie eine Macht geblieben, und auch wo der unbedingte Fortschrittsglaube sich mit steigendem Zweifel und gelegentlichem Pessimismus durchsetzt, ist doch der allgemeine Gedanke einer aufsteigenden Menschheitsentwicklung und einer Eingliederung des Natürlich-Sinnlichen in sie, die Ablehnung des Mythos vom Sündenfall und der absoluten Gegensätze in der Bekehrung, geblieben. Eben damit ist auch der Askese im Sinne des Alt-Protestantismus der Boden entzogen.

Daß es aber dazu kam, dazu hat noch ein letztes vor allem gewirkt, die moderne Kunst. Das Verhältnis des Alt-Protestantismus zur Kunst ist nicht ganz einfach zu bestimmen. Es ist im allgemeinen zweifellos ein spröderes und schwierigeres als das des Katholizismus. Gehört zur Kunst die reflexionsfreie Naivetät, die sich dem Gestaltungs- und Verkörperungsdrange überläßt, und die sinnliche Sensibilität, die das Sinnliche als Verkörperung des Schönen unmittelbar empfindet, so hat der Katholizismus viel mehr Naivetät und unbefangene Sinnlichkeit besessen. Gerade seine weltflüchtige Askese besaß die Idee der Askese selbst naiv und ver-

Auflösung der
Askese durch
die moderne
Kunst.

mochte sie künstlerisch auszusprechen, und seine Freilassung des Sinnlichen in gewissen Grenzen ließ der künstlerischen Verherrlichung Raum. So hat denn auch der Katholizismus in der Zeit seiner unreflektierten Selbstzuversicht eine großartige und eigentümliche Kunst hervorgebracht, die freilich wesentlich um religiöse Gedanken und um den Kultus sich sammelt und zu der die heidnische Hochrenaissance Italiens nicht gehört. Der Protestantismus war hierzu von Hause aus weit weniger befähigt. Seine Religion der persönlichen Überzeugung und des vollen Besitzes des religiösen Gedankens stimmt ihn zur Reflexion, und seine innerweltliche Askese ist einerseits zu reflektiert, um sich von selbst in Poesie umzusetzen, und andererseits zu radikal in den Gesamtumfang des Lebens hineingetragen, um der Sinnlichkeit ein selbständiges Recht zu lassen. Gleichwohl hat auch er den natürlichen Drang zur künstlerischen Verkörperung seiner Idee naturgemäß empfunden und blieb auch er nicht ohne Gefühl für den das Leben veredelnden Schmuck der Künste. Er ist nicht wesentlich bilderstürmerisch; er hat die Bilder nur als Gnadenmittel verboten; im übrigen haben nicht bloß Luther, sondern auch Calvin und Zwingli „edle Künste“ geliebt und gebilligt; Cromwell hat die Raffaelischen Kartons gerettet. Und er hat in der Tat eine große künstlerische Leistung hervorgebracht, am wenigsten freilich in den an die Sinnlichkeit vor allem appellierenden Künsten, in Architektur und Plastik; auch in der Malerei, denn die niederländische Malerei darf nicht wesentlich auf seine Rechnung gesetzt werden, und der einzige Rembrandt stand jedenfalls dem offiziellen Protestantismus fern, hat außerdem charakteristisch genug die Malerei je länger je mehr entsinnlicht und in Symbolik des Lichtes verwandelt. Dagegen hat der Protestantismus im Kirchenliede innige Töne gefunden und in Bunyan seine Ideen mit wundervoller Naivetät in Prosa umgesetzt. Milton hat freilich starke Renaissanceneigungen, die auch in seiner völlig eigenartigen Theologie sich aussprechen, und Spencer und Shakespeare sind zwar unkatholisch, aber jedenfalls von protestantischen Ideen nicht zentral bewegt; hier überwiegt trotz alles sittlichen Ernstes die Weltbejahung der Renaissance, und die protestantische Askese hat die Elisabethanische Literatur nie voll anerkannt. Das höchste hat der Protestantismus begreiflicherweise in der unsinnlichsten Kunst, in der Musik, geleistet, wo Bach immer sein gewaltigster künstlerischer Ausdruck bleiben wird. Aber auch er ist wohl nur auf dem Boden des Luthertums möglich gewesen, der die Askese nicht entfernt so systematisch behandelt hat als der Calvinismus. Also die protestantische Askese hat die Kunst nicht unmöglich gemacht, aber sie hat sie gern nur als Schmuck des Lebens oder des Kultus betrachtet oder ihr belehrende und moralisierende Zwecke zugeschrieben. Eines jedenfalls hat sie nicht getan und konnte sie nicht tun, nämlich die Kunst als ein selbständiges Prinzip des Lebens, als eine Offenbarung der Ethik und Metaphysik betrachten, die gerade in der künstlerischen Verklärung des

Sinnlichen und der Versinnlichung des Geistigen auf ihre Weise den Sinn der Welt und des Lebens erblicken läßt. Gerade das aber ist das Werk der modernen Kunst.

Der wachsende künstlerische Sinn des Mittelalters hat in der Renaissance den religiösen Individualismus zu einem ästhetischen gemacht und damit überhaupt die geistige Freiheit des modernen Menschen angebahnt; er hat die Rechte der Sinnlichkeit und der Leidenschaft, den Sinn für die Schönheit der Natur und des Leibes befreit und dadurch bei aller Vereinigung himmlischer und irdischer Liebe, bei aller Zartheit und Spiritualität der Empfindung die Askese gebrochen. Dabei fand er an der Antike eine Hilfe und an der platonischen Vereinigung von Sinnlichkeit und Übersinnlichkeit im Schönen ein Mittel des Übergangs. Er hat damit die Befreiung vorbereitet, die in Philosophie und Naturwissenschaft den neuen Weg selbständiger Arbeit und Entdeckung weiterging. All das ist freilich durch die Erneuerung der kirchlichen Kultur unterdrückt worden, aber mit deren Abschwächung kamen die alten Renaissancestimmungen und vor allem ihre Kunst wieder in die Höhe. Zunächst wirkt auf die protestantischen Länder die Renaissancepoesie — denn um die Poesie handelt es sich hierbei vor allem, während der bildenden Kunst große populäre Wirkungen in jener Zeit schwerlich zugeschrieben werden können — in der rhetorisch-lateinischen Gestalt, die die Renaissance in der gewaltsamen Verbindung mit dem Restaurationskatholizismus so äußerlich und dekorativ macht. Aber einmal überhaupt in poetische und literarische Interessen hineingezogen, bringen die protestantischen Länder in steigendem Maße eine neue nordische Poesie und Literatur hervor, die zunächst religiöse und moralische Interessen noch pflegt, aber schon ein selbständiges Interesse am Spiel und Reichtum der Phantasie und am sinnlichen Wohl laut der Form, an der Kraft und Stärke der elementaren Leidenschaften verrät. Ästhetisch-künstlerische und weltmännische Bildung, Reisen in die Musterländer der Renaissancebildung, wie sie Miltons Erziehungsprogramm vorschreibt, erziehen den vornehmen Mann. Moralische Wochenschriften verbinden mit religiösen und moralischen Ideen das Programm ästhetischer und gesellschaftlicher Erziehung. Der psychologisierende Roman tut eine Welt von Leidenschaften und Erlebnissen auf, die das Interesse an die Stärke des naturwüchsigen Gefühls heften. Die Empfindsamkeit in Lyrik und Erzählung verbindet die transzendente Überschwenglichkeit der abgelaufenen religiösen Epoche mit natürlich-sinnlichen Gegenständen und Geschehnissen. Von England geht die neue Literatur über nach Deutschland und wird in der Seele Lessings zu dem Ideal der das volle Menschentum kraftvoll und harmonisch auslebenden Persönlichkeit. Lessings Kämpfe gegen die Theologen sind im Grunde der Kampf der künstlerischen Lebensauffassung gegen die mit ihren Dogmen eng verbundene protestantische Askese. Winckelmann führt die antike Plastik im Sinne des platonischen Symposions als Offenbarung des einheitlichen

Weltprinzips vor, in dem stille Einfalt und Größe mit unbefangener Sinnlichkeit sich verbinden. Rousseau, der Bürger von Genf und Umbildner des calvinistischen Staatsvertrages zur Gleichheitslehre, wirbt aus Christen Menschen nicht bloß im Sinne der Niederwerfung des dogmatischen Dualismus zwischen Christen und Nichtchristen, sondern vor allem im Sinne der vollen Empfindung eines unverbildeten Gemüts für Leidenschaft, Gefühl und Naturverwandtschaft. Herder entdeckt Shakespeare, Homer und die Volkspoesie, verkündet die unreflektierte Leidenschaft und Stimmung mit dem Drang der Verkörperung in anschaulichem Bilde als die Quellen humaner Bildung. Den Höhepunkt bildet die wandlungsreiche und doch so einheitliche Kunst Goethes, zu der Schiller mit stärkerer Betonung des Willens und des Moralischen emporstrebt, beide geradezu in ihrer Kunst Lehrer der Weltweisheit und Moral, die in der Gottheit die Natur und im Guten die schöne Einheit der Gesamtpersönlichkeit verkünden. Nichts ist hier charakteristischer als das mit Rosen umwundene Kreuz in Goethes Geheimnissen, verglichen mit Luthers Petschaft. Wie anders als Luthers ist Goethes Erklärung: „Es schwillt der Kranz, um recht von allen Seiten Das schroffe Holz mit Weichheit zu bekleiden!“ Und wenn schließlich die Romantik in diese Kunst die religiöse Mystik und Überweltlichkeit wieder hereinzog, so hat sie doch gerade den Protestantismus abgelehnt wegen seiner Unsinnlichkeit und Abstraktheit und das Mittelalter verherrlicht, dessen Überweltlichkeit und Askese den Weg zur Vereinigung mit der sinnlich-poetischen Schönheit gekannt hat. Was seither dann weiter erfolgt ist, der Einbruch des positivistisch begründeten Realismus in die hellenisierende, neuhumanistische Literatur und die dem entgegengesetzte Reaktion einer um so zerflosseneren Neuromantik, das hat wohl indirekt asketischen Stimmungen zugute kommen können, hat aber direkt sie jedenfalls nur noch weiter aufgelöst. Erst allmählich kommt mit Kierkegaard und Tolstoi der Gegensatz gegen die ästhetisch-pantheistische Weltseligkeit wieder zum Worte, zeigen Schopenhauerscher und Wagnerscher Pessimismus das Weltbild von der anderen Seite.

Alles das aber ist eine Tatsache von höchster Bedeutung. Der heutige Mensch empfängt seine moralische Welt- und Menschenkenntnis nicht mehr wesentlich aus der Bibel und etwa auch aus Plutarch und Seneca, sondern aus einer großartigen, die Phantasie überwältigenden Literatur, und hier herrscht überall eine den alten biblischen und stoischen Vorbildern entgegengesetzte Behandlung des Sinnlich-Natürlichen. Hier ist die Poesie nicht mehr bloß ein Schmuck des Lebens oder ein aus der gratia universalis ableitbarer Rest der natürlich-vernünftigen Anlage, der auch in der erbsündigen Welt bleibt und zur Ehre Gottes gebraucht werden mag, sondern ein selbständiges Zentrum des Lebens, in dem die Einheit und Göttlichkeit der Welt zur Empfindung kommt und die Moral ihre Vollendung zur Harmonie empfängt. Das sind Stimmungen, die bis tief in das Innerste der religiösen Empfindung selbst hineingedrungen

sind und sie oft genug in einen ästhetischen Pantheismus verwandelt haben. Aber wo auch dieser Erfolg nicht eintrat oder sich nicht behauptete, wo die natürliche Tendenz aller Religion auf das Ewige und Übersinnliche sich wieder geltend machte, wo die reine Innerweltlichkeit in Pessimismus umschlug oder die Opposition des sittlichen Gestaltungswillens weckte, da ist doch das eigentümliche Wesen der altprotestantischen Askese, ihre leidende und duldende oder ihre rationell arbeitsame Berufssittlichkeit mit dem Blick auf das Jenseits als das eigentliche Ziel nicht wiederhergestellt worden, ebensowenig ihre Voraussetzung, die Lehren vom Fall und der Wiederherstellung, von der Erbsünde und dem absoluten Wunder der Bekehrung; diese Lehren sind praktisch wirksam nur in pietistischen Kreisen und theoretisch in theologischen Büchern, die aus dem inneren Wunder der Bekehrung die alte Theologie wieder heraus zu theoretisieren unternehmen. Mächte des allgemeinen Gefühlslebens sind sie nicht mehr; denn, auch wo sie angeblich herrschen, fehlt ihnen die notwendige praktische Folge, die Askese. Sie können nicht wiederhergestellt werden, solange die modernen Völker ihre Kunst und Literatur nicht wieder vergessen haben, und, wenn sie mit ihrer tiefen, inneren Notwendigkeit sich wieder geltend machen, so wird das in ganz anderen Formen geschehen, als die des Alt-Protestantismus gewesen sind.

VI. Asketisch-independente Reaktionen und moderne religiöse Bewegungen. Gegenüber diesen außerordentlichen Veränderungen verhielt sich die mächtige Ideenwelt des Alt-Protestantismus, die durch eine seelsorgerliche Arbeit ohnegleichen, durch eine kolossale populäre Literatur und durch Kämpfe und Leiden tief in die Seelen der Völker geprägt worden ist, keineswegs nur duldig. Sie antwortete mit starken Reaktionen, und zwar sind es im wesentlichen Reaktionen der Askese gegen die Verweltlichung. Da aber diese Reaktionen gerade in einer derartig verweltlichten Kultur nicht das alte Staatskirchentum herstellen konnten, vielmehr im modernen Staate und in der mit ihm unlösbar verbundenen offiziellen Kirche gerade einen Hauptträger der Verweltlichung zu fürchten hatten, so konnten diese Reaktionen nur erfolgen durch Betonung der persönlichen christlichen Überzeugung und Erfahrung und durch Schaffung von hierauf aufgebauten Konventikeln, die innerhalb oder neben dem Staatskirchentum die jetzt allein noch mögliche Art rein geistlicher Gemeinschaft darstellen. Neben der Behauptung der Askese charakterisiert sie ein starker religiöser Individualismus, und bald tritt mehr das eine und bald mehr das andere hervor. Und wenn sie einerseits den Zusammenhang mit dem Alt-Protestantismus betonen, so wissen sie andererseits sehr wohl, daß sie mit der Aufgabe des Staatskirchentums und seiner Kultureinheit neue Wege gehen; sie rechtfertigen sie aber mit der Hervorhebung der individualistischen Ideen, die

Allgemeine
historische
Stellung des
Pietismus.

in den Reformatoren enthalten waren; es wird eine stehende Rede, daß das Staatskirchentum ein Rückfall der Epigonen in den Papismus gewesen sei. Man holt die täuferische und mystische Literatur wieder hervor und bekennt sich zu ihrer Persönlichkeits- und Erfahrungsreligion. Darum führen sie auch den Sammelnamen Pietismus. So sind diese Bewegungen einerseits Reaktionen, andererseits Fortschritte in der Individualisierung der Religion. In der Herausbildung des religiösen Individualismus ist er verwandt mit dem englischen Independentismus, in der polemischen Stellung gegen die Welt bekundet er sich als Kind einer späteren Epoche, in der bereits die Auflösung des alten Systems stärker oder schwächer eingesetzt hatte.

Beruht der Independentismus auf dem Heroismus des gegen den Zwang sich auflehnenden religiösen Gewissens, so beruht der Pietismus auf der Gegenwirkung gegen die dogmatische Verholzung der Landeskirchen und auf dem Gegensatz gegen die moderne Welt. Der Independentismus lebt noch im ungebrochenen Gedanken der Herstellung der christlichen Gesellschaft und kämpft für sie mit dem Einsatz des Menschen und des Lebens, der Pietismus glaubt nicht mehr an die Christianisierung der Welt, sondern zieht sich von ihr auf Sondergemeinschaften zurück und kämpft mit der Heiligkeit der Lebensführung, mit der Feder und der Exaltation des Gefühls. Der erste ist ein aggressives Heldentum der Tat, der zweite kennt nur rigoristische Härte oder schwärmerische Sentimentalität; der erste wirkt auf dem Schlachtfeld und im Parlament, der zweite in der Stube, im Konventikel und in den fürstlichen Kabinetten. Aber wenn auch der kontinentale Pietismus weniger gewaltig und großartig ist, er ist doch eine Erscheinung von der höchsten Bedeutung, und in Wesen und Wirken dem Independentismus verwandt. Das Ganze ist ein neuer Akt in der Geschichte des Christentums, eine Herausarbeitung von Konsequenzen des reformatorischen Gedankens, an die dieser nicht gedacht hatte, eine Wiederaufnahme des Werkes, das die Täufer und Spiritualen unternommen hatten. Es ist die Subjektivierung und Entkirchlichung der Religion, und so ist der Pietismus neben dem Eindringen des modernen politisch-sozialen und wissenschaftlichen Geistes die zweite große Grundtatsache des modernen Protestantismus.

Den Anlaß zu seiner Ausbildung gaben die Verhältnisse selbst, der Zusammenbruch der mittelalterlichen Idee in der Erstarrung der Konfessionen und in der Emanzipation von Staat und Gesellschaft. Der Pietismus ist die neue Stellung, die die Religion in diesem Zusammenbruch einnimmt, nach der einen Seite die Belebung des religiösen Gefühls und der Phantasie, nach der anderen die Verselbständigung der kirchlich-religiösen Gemeinschaft gegenüber der bisherigen Mischung von Staat und Kirche und schließlich die Durchführung der strengen christlich-ethischen Maßstäbe in dem so verengten, aber auch lebendiger und eifriger gewordenen Kreise. Dadurch wird die Askese freilich oft strenger

und ausschließlicher, als sie bei den Reformatoren gewesen war; sie glaubt nicht mehr an die Verchristlichung der Gesellschaft und zieht sich von ihr zurück; aber sie bleibt innerweltliche Askese und rechtfertigt ihren Verzicht auf die Welt nicht als prinzipiell notwendigen, sondern als durch die Lage geforderten; sie glaubt in den Endzeiten des großen Abfalls vor der Wiederkunft Christi zu leben. Den Anstoß zu diesen Bildungen gab der in dem reformierten Kirchentum enthaltene Trieb zur Bildung heiliger und reiner Gemeinden, die bei der reformierten Verfassung und Laienbeteiligung alsobald auf den Fuß der Korporation gesetzt werden können, wenn der Staat und die Gesellschaft versagt. Von hier verpflanzte sich die Bewegung in das Luthertum. Ein zweites in dieser Emanzipation der religiösen Selbständigkeit benütztes Moment ist die religiöse Mystik. Sowie der religiöse Gedanke individualisiert und auf rein persönliche Erfahrung gestellt wird, bieten sich auch hier wie seinerzeit bei den Täufern und in den Anfängen Luthers die Mittel der neuplatonisch-mystischen Religionspsychologie dar, die in der christlichen Umbildung den pantheistischen Hintergrund ja genügend abgestreift hatte und nur mehr eine Anleitung zur Analyse und Beschreibung des religiösen Aufstieges und der in ihm sich herstellenden Einheit mit Gott ist. Wenn dabei diese Einigung in Ausdrücken der schließlich sich ergebenden Substanzeinheit geschildert wird und als Mittel vor allem die Vereinigung mit dem verklärten Christus behandelt wird, so ist damit freilich oft eine Zurückstellung des Willenscharakters Gottes verbunden, wie ihn die reformatorische Erlösungslehre verstanden hatte. Allein Willenseinigung und Substanzeinigung sind überhaupt nicht so leicht auseinander zu halten, und den Übergang hatte Luther selbst und das Luthertum oft genug vollzogen, während er freilich für die Reformierten etwas Neues ist. Es ist nur natürlich, daß in der weitgehenden Gemeinsamkeit der Literatur der drei Konfessionen die ältere, diese Mittel anbietende, asketische Literatur benützt wurde. Das sich wieder belebende religiöse Gefühl und die Phantasie fanden in der verstandesmäßigen Schultheologie keinen Stoff. So wird augustinische, bernhardinische, täuferische und spiritualistische Literatur für diese Zwecke reichlich benutzt. Das stellt aber keinen Rückfall in katholische Ideen dar, sondern ganz im Gegenteil die Benützung dieser Mittel zur Erreichung der vollen Verselbständigung der persönlichen religiösen Erfahrung und Überzeugung. Bildet der Deismus die Moralpsychologie zur Grundlage einer individualistischen Religionspsychologie aus, so werden hier die alten mystischen und neuplatonischen Mittel zu dem gleichen Zwecke verwendet, zur Herausstellung der Autonomie der persönlichen religiösen und sittlichen Überzeugung. So verschieden daher in beiden Fällen der Inhalt der Religion ist, so wirken doch beide begreiflicherweise in derselben Richtung, in der Richtung auf Individualisierung und Entkirchlichung, und es ist kein Wunder, wenn sie schließlich mehrfach ineinander übergehen und sich gegenseitig befruchten. Die beiden Strömungen kreuzen,

mischen und entmischen sich seitdem fortwährend im modernen Protestantismus, und der Pietismus ist um deswillen oft als ein Stück der Aufklärung gelobt oder gescholten worden. Aber in Wahrheit ist er eine durchaus selbständige Erscheinung und mit jener nur durch die Gemeinsamkeit des Individualismus verbunden, der aber in beiden Fällen verschiedenen Sinn und Grund hat.

Französische
Analogie des
Pietismus.

Es ist im ganzen eine interkonfessionelle Bewegung. In Frankreich reagiert die Mystik Fénelons, der Guyon, der Bourignon und des Janseminismus gegen das starre Kirchentum; Pascal entwirft seine tiefsinnige und fein zergliedernde Religionspsychologie als Grundlage der Apologetik. Aber weitergehende Ergebnisse waren hier ausgeschlossen. Nur auf protestantischem Boden ergab sich eine wirkliche Neubildung.

Reformierter
Pietismus.

Der Pietismus setzt in Holland, dem am wenigsten streng calvinistisch durchregierten der calvinistischen Länder, ein als Präzisierung. Es ist die holländische Parallele zum englischen Puritanismus, der im Gegensatz gegen eine fremdgläubige Staatsgewalt seine Strenge und seinen Individualismus entwickelt hat. Sein Führer ist Gisbert Voet († 1676), das berühmte und gelehrte Haupt der nach-dordrechtischen Orthodoxie. Er kämpft gegen das weltliche Leben, gegen Tanz, Theater, Luxus, Patronatsrecht und für die Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft, an der Unheilige nicht teilnehmen dürfen. Als Mittel hierfür scheint ihm bei der Laxheit der Staatsgewalt das innerkirchliche Konventikel, die *ecclesiola in ecclesia*, sich darzubieten, halböffentliche, nach Geschlechtern getrennte Zusammenkünfte und erweiterte Hausandachten der strengen Christen, wo für gegenseitige Kontrolle und Belehrung gesorgt werden kann, und von wo aus auch Einwirkung auf die Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft oder im schlimmsten Fall Enthaltung vom kirchlichen Abendmahl organisiert werden kann; in diesen Konventikeln können auch Laien, sogar auch Frauen, den Vorsitz führen. Diesem Konventikelgedanken gab dann einen weiteren Impuls Coccejus († 1669), der zweite führende Theologe der Niederlande von antischolastischer und biblizistischer Richtung, der an die Stelle der Kirche den Begriff des Reiches Gottes setzte, d. h. der allgemeinen christlichen Gemeinschaft, die unabhängig von den besonderen kirchlichen Verfassungen alle Gesinnungschristen vereinigt und die ihr Wesen in den Früchten praktischer christlicher Gesinnung hat; freilich ist die Christenheit von diesem Ideal weit entfernt, und so belebt Coccejus mit dem biblischen Reich-Gottes-Gedanken zugleich die biblische Eschatologie, die Erwartung eines großen göttlichen Wundereingriffes, der das Reich Gottes in der verderbten und laxen Welt herstellen werde. Selbst am Konventikelwesen unbeteiligt, hat er damit doch den Konventikeln die Ideen gegeben, vermöge deren sie sich als Organe und Darstellungen des reinen Gottesreiches und als Vorbereiter der großen Weltwende ansehen konnten. Den entscheidenden Charakterzug aber gab diesen Konventikeln die Wiederaufnahme spiritualistischer und mystischer Gedanken, die Phantasiebelebung

durch den Verkehr und die Einigung mit Christus, wie sie nach dem Vorgang von W. Teellinck und Francis Rous der Schüler von Voet und Coccejus, Jodocus von Lodensteyn, vornahm; er verlangt eine Reform Zions, die sich auf wahre Heiligmachung und Selbstverleugnung richtet, und schildert diese Selbstverleugnung mit den Farben der mystischen Gotteinkigkeit, Gelassenheit, Entwerdung als Höhepunkt der Rechtfertigung, ohne damit die strenge Sittlichkeit im Kreis der wiedergeborenen Gemeinschaft zu beeinträchtigen. Zur vollen Konsequenz aller dieser Gedanken, zur Separation, kam es aber erst durch Jean de Labadie († 1674), einen früheren französischen Priester, der, zum Calvinismus übertretend, das kirchliche Gefühl desselben sich nicht voll aneignete und, von katholischen Ordensideen erfüllt, schließlich eine separierte Gemeinde von wechselreichen Wanderschicksalen schuf. Die Landeskirche aber verwarf diese Separation und blieb beim Konventikelwesen, das nach und nach alle in solchen exaltierten Kreisen üblichen Erscheinungen hervorbrachte. Erst im Jahre 1839 kam es zur Konstitution einer separierten, pietistischen holländischen Kirche. Lange zuvor aber hatte dieser Pietismus seine Wirkungen auf die deutschen reformierten Gebiete, auf Nordwestdeutschland, das Wuppertal, Westfalen, die Schweiz ausgeübt. Auch hier entstanden schließlich mehrfach separierte Kirchen.

Vom Boden des Calvinismus übertrug sich die Bewegung auf den des Luthertums, das bei dem Doktrinarismus seiner Theologie und der territorialistischen Verweltlichung des Staatskirchentums ja noch dringenderen Anlaß hierzu hatte als die reformierte Welt. Hier ist sein Vater und Patriarch Philipp Jakob Spener († 1705) geworden, der trotz seines streng betonten Luthertums die reformierte Lebensstrenge und die Beteiligung des status oeconomicus an der Kirche bewunderte und in weltlich-politischen Dingen ein Verehrer des Hugo Grotius war. Sein Lebensweg führte ihn durch das reichsstädtische und gräfliche Deutschland, dann an den sächsischen und schließlich den brandenburgischen Hof und hat ihm in all diesen hervorragenden Stellungen tiefe Einwirkungen vergönnt, freilich auch, zumal in Sachsen, ihn heftigen Widerstand finden lassen. Einwirkung und Widerstand beruhen auf Speners Einrichtung des Konventikelwesens auch in der lutherischen Kirche. Er empfand die Lage der Kirche als eine kritische, fühlte das Bevorstehen einer großen Reform und hoffte auf die Ankunft des Gottesreiches, das durch ein göttliches Wunder die neue Kirche schaffen werde. Das Mittel zur Anbahnung dieser Reform sollten die Konventikel mit ihrer Beteiligung der Laien, der Strenge der gegenseitigen Kontrolle und der Kraft gegenseitiger Belebung des religiösen Gefühls sein. Theologisch behauptete er stets seine lutherische Orthodoxie; er forderte nur die Begründung aller Theologie auf wirkliche Erfahrung des wiedergeborenen Christen, auf die Lebendigkeit des Geistes statt auf den bloßen Buchstaben, die Wiederbelebung der eschatologischen Gedanken, die ihm die Voraussetzung seiner Reformidee waren, und die ernstliche praktische

Lutherischer
Pietismus.

Bewährung, die Unterscheidung der Wiedergeborenen und Nicht-Wiedergeborenen in der praktischen Lebensführung, die Ergänzung der lutherischen Gnadenethik durch eine der reformierten ähnliche asketische Bewährungsethik. Er rühmte die Taufe und forderte das kirchliche Abendmahl, hat aber die Bekehrung nach Verlust der Taufgnade für das eigentliche Heilserlebnis angesehen und die Opposition seiner Anhänger gegen den kirchlichen Sakramentsgebrauch Unbekehrter nur allzuwohl verstanden und lediglich zu mildern versucht. So ist es gekommen, daß er in den Konventikeln ein Ventil öffnete, durch das nun allerhand lebhaftere, strenge und individualistische Geister, auch allerhand Bizarrerereien und Exzentritäten ausströmten. Er hat hier überall zu mildern, aber auch zu tolerieren und die günstigste Seite abzugewinnen gesucht: auch Visionen und Wunder hielt er wenigstens für möglich. Dadurch aber hatte er eine Saat ausgestreut, die ihm weit über den Kopf wuchs und das ganze protestantische Deutschland, vor allem die Kirchen des kleinen reichsfreien Adels, mit kleinen Kreisen eines mehr oder minder heftigen Enthusiasmus durchsetzte. Gegenüber diesem irrlichtelierenden Treiben nahm dann der zweite Führer des Pietismus August Hermann Francke († 1727) Speners Werk in die Hand, der Prophet des Bußkampfes und der großartige Organisator, der selbst in seinem ganzen Werk gegenüber Spener bereits eine stark erhöhte Temperatur des religiösen Gefühls und der Phantasie zeigt. Für ihn wird die Grundlage aller Religion und Theologie die von jedem zu erfahrende Erneuerung der persönlichen Erlebnisse Luthers, von einer modern leidenschaftlichen und individualistischen Stimmung gefärbt, das stürmische Erlebnis des Durchbruches der Bekehrung und der Gnadengewißheit nach tiefer Qual des Zweifels, der Sündenangst und Gottesferne. Von hier aus hat er weniger auf Konventikelbildung als auf Umgestaltung des gesamten Theologenstandes durch diese Bekehrungslehre gedrängt, jedoch selbst in der Schaffung des Hallenser Waisenhauses und seines Freundeskreises den großartigsten und umfassendsten Konventikel bekehrter Laien und Theologen geschaffen. Dadurch organisierte er den ganzen Pietismus um ein Zentrum und brachte durch Presse und Schulwesen des Waisenhauses, das moderne praktisch-realistische Bildung vorzog, auch den Lehrerstand und die Schule unter seinen Einfluß. Ebendadurch erstickte er dann freilich den Pietismus als populäre Bewegung, er einigte und schablonisierte ihn und machte ihn zu einer Sache der Theologen und Schulmänner.

Radikaler Pietismus und Übergang in moderne religiöse Bewegungen.

Der populäre Pietismus liegt vor in zahllosen Liedern, Erbauungsbüchern und Selbstbiographien, in der alles ausschnüffelnden Streitliteratur und Skandalchronik der Zeit. Hier sind die Grenzen des konservativen und radikalen Pietismus viel mehr verwischt als in den Erklärungen der Führer. Denn hier spricht Gefühl, Grübelei, Leidenschaft, Erkenntnistrieb, Weisheitsdünkel, sittliche Strenge und selige Ergebung, Phantasie und Stimmung sich unbefangen aus, und Kern und Tragweite der Bewegung wird hier am deutlichsten erkennbar. Aus dieser zum Teil rohen und

hysterischen Massenbewegung ragen einige als besonders bedeutend und charakteristisch hervor. Sie empfangen sämtlich ihre Anregungen von dem Spenerschen oder Halleschen Kreise, gehorchen aber, das kirchliche Interesse mehr zurücksetzend, zugleich in stärkerem Maße den radikalen und phantasiereichen Ideen der Mystik und geraten in zunehmenden bewußten Gegensatz zu den Führern des konservativen und theologischen Pietismus. Sie leben als wandernde Abenteurer, als Einsiedler, als Schützlinge der freien Grafenhöfe. An erster Stelle steht der Führer der Frankfurter Separation, der Rechtskonsulent Johann Jakob Schütz, ein langjähriger vertrauter Freund Speners, der aus Speners Anleitung die Konsequenz eines völligen und prinzipiellen Widerspruchs zwischen subjektiv-persönlicher Frömmigkeit und kirchlicher Institution zog. Ein anderer Typus ist in dem Ehepaar Petersen ausgebildet, in dem der Glaube an göttliche Erleuchtung und Visionen, die eschatologische Erklärung des gegenwärtigen Verfalls der Kirche und die Hoffnung auf die Nähe des Endes und Sieges eine ansteckende Wirkung gewinnt. Weit bedeutender ist Gottfried Arnold, an Reinheit des Charakters den Führern ebenbürtig, an Geist und Phantasie sie weit übertreffend. Er vertiefte sich in die christliche Urzeit, die er nicht wie die herrschende Kirche für ein fernes unerreichbares Ideal, sondern für das immer geltende Vorbild der Christenheit hielt. Diese Urzeit ist ihm das Christentum der lebendigen Inspiration, der feurigen Liebe und strengen Weltentsagung, und von hier aus entdeckt er den prinzipiellen Gegensatz zwischen Religion und Kirche, wendet er seine Sympathie allen lebendig religiösen Bewegungen zu und findet er das Wesen der Frömmigkeit in dem unmittelbaren Erlebnis, in der Gegenwart Gottes in Christo, der alles gewirkt hat, was irgendwo, auch bei Heiden, Türken und Juden von lebendiger Frömmigkeit vorhanden ist, wenn er auch der Christenheit allein sich voll offenbart hat. Er bringt die Schwärmer, Enthusiasten, Radikalen und Originale zu Ehren und malt die Religion als die Empfindung der Gegenwart des Göttlichen, die nur von dem Babel der Staats- und Amtskirche dem Gläubigen entzogen wird. Für seine Person hat er freilich die Staatskirche als der unreifen Zeit entsprechend und politisch zu Recht bestehend anerkannt und sich nur das Recht der Sondermeinung erweckter Kreise vorbehalten. Die Verinnerlichung der Religion hat hier nicht bloß die Grenzen der Konfessionen, sondern die des theologischen Supranaturalismus überhaupt durchbrochen; indem sie nur auf innerer Gewißheit und nicht auf Sakramenten und objektiven Autoritäten beruht, erkennt sich alle Religion als wahlverwandt; des modernen Entwicklungsbegriffs entbehrend hat Arnold für diese Begriffe, wie seinerzeit die Gnosis, den Logos oder den überall in der Menschheit gegenwärtigen Christus verwendet, so auch den vielgeschmähten Gnostizismus in seinem Recht erkennend und seine Spekulationen benutzend. In der großen Gärung kommt alles Neue und Alte zutage, was dem Supranaturalismus der Amts-

kirchen entgegen ist, und aus dem eigensten Herd des religiösen Gefühls selbst heraus erhebt sich hier die gleiche Opposition gegen die Einengung der Religion auf das Christentum, die der Deismus rationalistisch und von der Wissenschaft her begründete. Noch weiter geht in dieser Richtung Arnolds Schüler Dippel, der den Pietismus von Hause aus polemisch auffaßte und mit allen Mitteln einer geistreichen und witzigen Sprache gegen das protestantische, vom römischen sich wenig unterscheidende Papsttum und vor allem auch gegen die Halbheit, Inkonsequenz und Heuchelei seiner pietistischen Genossen kämpfte. Die christliche Urzeit und die gegenwärtige Erweckung hielt er der gesamten mittelalterlichen Idee einer kirchlich-staatlichen Kultur entgegen. Die Religion ist Sache Gottes und der gläubigen Seele; überall, wo Gott sie persönlich ergreift, da ist der ewige allgegenwärtige Christus. Von da aus kritisiert er auch einschneidend die kirchlichen Dogmen, vor allem das Satisfaktionsdogma, das dem sittlichen Gefühl widerspricht und die gegenwärtige Wirkung Christi in den Schatten stellt. Kleinere Geister dieser Art blieben nicht aus; sie trieben mitunter einen seltsamen Spuk in den kleinen frommen Ländern, deren Herren teils aus Mangel an anderen Interessen, teils aus Populationsgründen die Pietisten an sich zogen. Den Übergang in die Regionen des klaren Gedankens vollzog dagegen Johann Christian Edelmann, der nach abenteuernden quäkerhaften Fahrten als stiller Schüler Spinozas und der Deisten endigte, ein bedeutsamer Hinweis auf den Weg, den nachmals viele gingen.

Herrnhuter.

Eine separatistische Kirchenbildung hat sich innerhalb Deutschlands nur in der Herrnhutergemeinde vollzogen, deren lutherischer Geist sich in der Abwesenheit der sonst üblichen pietistischen Gesetzmäßigkeit zeigt und die im übrigen die Entwicklung solcher kleiner christlicher Sozialgebilde ähnlich wie die Mennoniten erlebt hat. In ihren, schließlich erfolgreichen, Kämpfen um Zulassung hat sie von Anfang an Amerika als Zuflucht in Aussicht genommen; in der Tat haben Zinzendorf († 1760) und Nitschmann dort eine blühende Herrnhuterkirche gestiftet. Ohne separatistische Kirchengründung ist der Pietismus dauernd auf den Boden der Bevölkerung nur in Württemberg gedrungen, wo das Konventikelwesen neben und in der Landeskirche sich lebendig behauptete und die gefühlswarmen und doch praktisch-nüchternen Schwabenväter, Bengel und Öttinger, auf Generationen hinaus dem Pietismus den lutherischen Charakter der Geduld, der weltlichen Berufstreue und des in die Lage sich fügenden Vorsehungsglaubens zu erhalten wußten, zugleich aber auch die Rechte des Volkes gegen fürstlichen Absolutismus vertraten.

Spiritualisten.

Neben den eigentlichen Pietisten sind aber auch die verschiedenen Spiritualisten nicht zu übersehen, die teils von den täuferischen und Schwenkfeldschen Kreisen, teils von der fortwirkenden Naturphilosophie der Renaissance, von Paracelsus und verwandten Geistern, ausgingen. Bisher von den Kirchen unterdrückt, empfangen sie durch den Pietismus

Bewegungsfreiheit und Anschluß und, von seinen dogmatischen Grundlagen verschieden, entwickeln sie den Subjektivismus neuer religiöser Bewegungen. Im radikalen Pietismus tritt oft genug eine völlige Vermischung mit ihnen ein, und diese Vermischung ist für die Befestigung des religiösen Individualismus nicht ohne Bedeutung. Hier ist in erster Linie Jakob Böhmes († 1624) zu gedenken und der Gruppen, die von ihm ausgehend einen neuen Gnostizismus pflegen, der Gichtelianer, der von Jane Leade gestifteten philadelphischen Gesellschaft mit Pordage und Poiret, Giftheils, Brecklings und verwandter Geister, die meist in Holland eine Zuflucht fanden; sodann der Swedenborgianer, die der Lehre ihres Meisters († 1772) eine neue Offenbarung verdankten, die Religion im Verkehr mit den Geistern der Verstorbenen bestehen ließen und dadurch das Jenseits aufschlossen als die Vollendung und Vergeistigung der aus der Natur sich befreienden Wesen; Jesus ist das Haupt der aus dem Jenseits wirkenden Geister und die Bibel, geistig gedeutet, die Botschaft von dieser Erlösung; auch für diese Kirche wurde erst Amerika der Boden freier Entfaltung. Hierher gehört auch aus den Kreisen der mährischen Brüder deren letzter Bischof Amos Comenius († 1670), der hervorragendste unter den Reformatoren der ganz scholastischen oder äußerlichen Pädagogik; ihn zeichnet eine tiefe Innerlichkeit des religiösen Lebens und eine die konfessionellen Schranken überwindende, das Christentum an der praktischen Ethik messende Weitherzigkeit aus; in dem Elend seines Wanderlebens haben ihn die apokalyptischen Weissagungen mystischer Schwärmer getröstet, die er als Lux in tenebris veröffentlichte; seine Reform der Erziehung sollte einen auf vollkommener menschlicher, sittlicher und religiöser Bildung beruhenden Zustand der Gemeinwohlfaht herbeiführen helfen. Durch die Spiritualisten ist dann auch die paracelsische Literatur neu belebt worden; ihr wendet sich das Interesse an der Bildung einer enthusiastisch religiösen Weltanschauung und ihrer Verknüpfung mit Physik und Seelenlehre zu; hier beherrscht vor allem Robert Fludd († 1637) das Interesse, ein englischer Arzt und Chemiker, der paracelsische und kabbalistische Lehren zu einer in religiöser Mystik gipfelnden Naturphilosophie vereinigte, und die beiden van Helmont, Vater und Sohn, gleichfalls Ärzte und Chemiker von verwandter Richtung. Schließlich ist hier das gesamte Rosenkreuzer-Wesen zu erwähnen. In modernen Zeiten wird diese Linie fortgesetzt durch Spiritismus und Okkultismus, Kräfte, die, nach der nie versiegenden und immer neu aufgelegten Literatur zu urteilen, auf breite Schichten der modernen Welt einen größeren Einfluß ausüben, als die aufgeklärte Bildungswelt anzunehmen geneigt ist.

Auf dem Kontinent ging der Pietismus, soweit er nicht in eine Neubelebung der Orthodoxie auslief, größtenteils allmählich über in die Aufklärung; sobald der Enthusiasmus und die Mystik ermatteten, lag der Übergang in praktischen Moralismus ja nahe genug, obwohl es immerhin ein Übergang in eine prinzipiell verschiedene Denkweise ist. Damit zugleich

verlieh er der Aufklärung sein gefühlsmäßiges Wesen, seine Sentimentalität und seine Gewöhnung an psychologische Analyse, die ebenfalls wenig Mühe hatte, in den Psychologismus der Aufklärung überzugehen, sobald die Religion nicht mehr vor allem als seelisches Wunder betrachtet wurde. Es blieben nur die Herrnhutergemeinde, einige Kreise von Erweckten und der schwäbische Pietismus als die Reste, die bald nach der französischen Revolution und den Befreiungskriegen zu neuen Trieben ausschlagen sollten.

Methodismus
und verwandte
Neubildungen.

Dagegen erhob sich nun eine neue, ganz England und Amerika überflutende und den Kontinent bis heute unablässig bespülende Welle des Pietismus in dem englischen Methodismus. Hier handelt es sich um die Belebung der Religion aus dem Element des Bußkampfes und der persönlichen Gnadenversicherung, um eine praktische Methodik, diese Erschütterungen in großen Meetings herbeizuführen und die Bekehrten zu einer calvinistisch strengen Lebensführung zu organisieren. Hallische und Herrnhutische Anregungen verbinden sich hier mit der Strenge und Planmäßigkeit des Calvinismus. Von den Führern, die eine geradezu unverwüstliche Tätigkeit aufwandten, waren die beiden Brüder Charles (gest. 1789) und John (gest. 1791) Wesley arminianisch, Whitefield (gest. 1770) dagegen streng calvinistisch gesinnt. Ihre Erwekungspredigt knüpfte an pietistische Zirkel an, die auch in England aus dem Gegensatz gegen die Verweltlichung sich gebildet hatten, nahm aber dann eine schroffe Wendung zur Gesamt- und Massenbekehrung der von Gott abgefallenen Welt. Sie retten nicht einzelne Seelen, wie der deutsche Pietismus getan hatte, der ja auch gegen das Nachlassen der kirchlich-ethischen Strenge und Gesinnung reagiert und darum von den Staatskirchen auf lebendige Konventikel sich zurückgezogen hatte; sie wollen vielmehr die der inzwischen herrschend gewordenen Aufklärung und Indifferenz verfallene Masse aufrütteln. Dazu benutzen sie, sämtlich von Haus aus anglikanisch gesinnt, die Kanzeln der Staats- und Dissenterkirchen, wo immer sie eine Kanzel erreichen konnten; sie bevorzugen dabei die Massenquartiere der Städte und Industriezentren, dringen in die Arbeitermassen der sich bildenden Kohlenreviere ein. Es ist zum erstenmal die Idee der inneren Mission, die das moderne Heidentum bekämpft und die religiös Verwahrlosten aufsucht, die aber zu diesem Zweck die offiziellen Kirchen braucht und ihre Kanzeln zu ihren Propagandastätten macht. Der Argwohn der offiziellen Geistlichkeit verschließt ihnen freilich bald die Kanzeln, und so kam es zu der nur um so effektvolleren Feldpredigt und mit dieser schließlich zu der besonderen kirchlichen Organisation und charakteristischen Technik der methodistischen Predigt. Whitefield zog wie ein Meteor unter glänzenden Triumphen seiner turbulenten Erwekungspredigt mehrmals durch England und vor allem Amerika. Aber dauernde Wirkung war den organisationskräftigeren Brüdern Wesley beschieden. Sie hatten von ihren regen Beziehungen zum herrnhutischen Luthertum das dem Calvinismus bis dahin fremde gefühlsmäßige Wesen, die Vergewisserung vom Heil durch die Stimmung

der Begnadigung und Seligkeit, übernommen, eben damit aber auch die Prädestinationslehre aufgegeben, aber doch deren asketisch-systematische Bewährungsstrenge beibehalten; den aufgegebenen festen Halt der Prädestination ersetzte die neue methodistische Lehre von der Möglichkeit einer wirklichen christlichen Vollkommenheit und Sündlosigkeit als Ziel der Bekehrung. Das wesentlichste aber war die Ausbildung der Kunst der Massenwirkung mit allen Mitteln nervöser Erregung und suggestiver Beeinflussung. So regten sie die alten Kirchen aus ihrer Ruhe und bisherigen Ordnung auf, verbreiteten die Bibel- und Bekehrungspredigt als Sauerteig durch alle erreichbare Welt und organisierten den Ertrag ihrer Propaganda in einer durch die Welt zerstreuten Anhängerschaft, in der neben Geistlichen auch Laienprediger wirkten. Wesley nannte die Welt seinen Pfarrsprengel. Aber diese Erweckung wirkte auch positiv auf die bereits bestehenden Kirchen zurück; sie wurden „evangelical“, was so viel wie pietistisch oder methodistisch heißt, pflegten die strenge Bekehrung durch die biblische Predigt von Buße und Gnade, Versöhnung und Genugtuung, neuem Leben und Heiligkeit, Himmel und Hölle. Insbesondere in Amerika erfüllten sie die zahlreichen Kolonialkirchen mit neuem Leben und gemeinsamen Interessen, vollendeten sie die Zerstörung der schon lange dahinwelkenden Theokratie Neu-Englands und belebten sie den Geist der Kirchenfreiheit und Independenz. Nach ihrem Verfassungsbau war die methodistische Kirche eine ausgeprägte „believers church“, eine Korporation der Bekehrten und Gläubigen; ein „society-ticket“ legitimierte die Mitglieder; an Stelle der Kirchenzucht trat die gegenseitige religiöse Erbauung und Besprechung, deren Resultate vom Klassenführer an die Zentralstelle, an Wesley und die von ihm jährlich versammelte Konferenz der Gemeindevorsteher, gemeldet wurden. Aus der in der Person Wesleys zentralisierten Anhängerschaft und Predigervereinigung wurden mit der Zeit selbständige Kirchen in einzelnen Ländern, besonders in Amerika. Daraus gingen von Anfang an Trennungen hervor, und diese Trennungen setzten sich in allerhand Teilungen und Wiedervereinigungen auf amerikanischem Boden fort; es entstanden und entstehen aus ihm noch allerhand exaltierte Bewegungen; der ruhebedürftigere Teil hat sich die episkopale Verfassung gegeben und durch Vermittlung des anglikanischen Episkopats die Kontinuität der Weihen verschafft. Aber bei alledem bilden die methodistischen Kirchen eine der größten Kirchen der Welt; ihre Bekennerzahl wird auf über 28 Millionen geschätzt. Ein neuer Schöbling desselben Geistes, verbunden mit der Idee der Rettung des Auswurfs der Gesellschaft, ist die Heilsarmee. Dagegen ist aus selbständiger Wurzel, aus der Akzentuierung der Eschatologie und der Verbindung des religiösen Individualismus mit einer neuen Ausgießung des heiligen Geistes, hundert Jahre nach dem Methodismus der Irvingianismus hervorgegangen. Ähnliche Ideen spuken in zahlreichen anderen chiliastischen Sekten Englands und

Amerikas, die sich aber nicht hierarchisch wie der Irvingianismus, sondern independentistisch organisierten. Unter all diesen Einwirkungen, bei dem herrschenden Freikirchentum und bei der Abwesenheit anderer geistiger Interessen, ist die amerikanische Welt ein reiches Feld der Sektenbildung geworden; darunter gehen einzelne bis hart an die Grenze des Christlichen; an Stelle der älteren mystischen und naturphilosophischen Ingredienzien sind dann heute vielfach buddhistische und darwinistische oder auch ein antimaterialistischer Spiritualismus getreten. Ein Satyrspiel der Religion ist die Gründung des Mormonentums auf Grund eines Romans, den der Stifter der Sekte betrügerisch für eine ihm zuteil gewordene Offenbarung ausgab; aber eine ethisch und volkswirtschaftlich stark wirksame Kraft ist auch diese Sekte geworden. Alles in allem ein Bild von der bis heute fortdauernden ungeheuren Macht des alten Bekehrungsgedankens und seiner dogmatischen Grundlagen im Wunder der Versöhnung und Erlösung, andrerseits aber auch von den Gefahren des religiösen Individualismus, der wohl eine große moderne Errungenschaft ist, aber ohne Bildung und wissenschaftliche Zucht, ohne Gemeinsinn und historische Kontinuität den Protestantismus in Anarchie, Exaltation und Konkurrenz aufzulösen droht.

Fortbildung
der ursprünglich
täuferisch
bestimmten
Kirchen.

Nahe verwandt mit diesen Bildungen des Präzismus, Pietismus, Methodistismus und Evangelikalismus sind die aus der englischen Revolution entstandenen und dann erst in Ruhe ausgebildeten Neuformationen des Täuferturns, die Baptisten und Quäker. Auch sie beruhen auf Verneinung der Anstaltskirche, auf den typischen Grundsätzen des religiösen Vereins oder der believers church, betonen dementsprechend das religiöse Individuum und die Laienfrömmigkeit und bringen den von der anstaltlichen Kirchenzucht des Calvinismus so charakteristisch verschiedenen Kontrollapparat kleiner Sekten hervor, in denen die asketische Heiligkeit durch intime gegenseitige Überwachung und Besprechung gesichert wird. Ihre Ausbildung erfolgt in beständiger Polemik und Auseinandersetzung mit dem calvinistischen Kirchentum und hat hierdurch sich ihm zugleich mannigfach genähert, aber doch starke Spuren des eigentümlichen täuferischen Ursprungs bewahrt. Von den Niederlanden her hatte das Täuferturn schon vor der Revolution in England Fuß gefaßt; während dieser kam es zu seiner Entfaltung, und in der Toleranzakte von 1689 sind neben Kongregationalisten und Presbyterianern die Baptisten als besondere Dissenterkirche anerkannt; ihr Prinzip ist in alter Weise die Spätaufer, die Untertauchung, die völlige Freiwilligkeit der Kirchenzugehörigkeit, der Vereinscharakter der Gemeinde, die Askese im Sinne der Bergpredigt, die Nichtresistenz und die Nichtbeteiligung an öffentlichen Ämtern. Zugleich mit ihrer offiziellen Anerkennung spalteten sie sich auf einer Synode von 1689 in die die täuferische Tradition festhaltende, die Prädestination verwerfenden General Baptists und in die dem Calvinismus dogmatisch und ethisch konformierten Partikular Baptists. Mannigfach sich weiter spaltend verbreiteten sie sich nach dem Kontinent und nach Amerika, wo bereits

Roger Williams in Rhode-Island den Baptismus organisiert hatte. Eine Abzweigung von deutschen Mennoniten sind die Tunkers, die sich, in Deutschland verfolgt, nach Holland wandten und schließlich ebenfalls in Amerika Zuflucht und Ausbreitung fanden. Sie alle betonen aufs stärkste die Laienbeteiligung an der Kirchenleitung; ihre praktisch-ethischen Maßstäbe entnehmen sie dem apostolischen Zeitalter. Ihre Kommunikantenzahl wird von den verschiedenen amerikanischen Zweigen auf nahe 4 Millionen angegeben, was nach der durchschnittlichen Berechnung einer Bekennerzahl von mehr als 12 Millionen entspricht. Viel origineller und bedeutender, wenn auch geringer an Zahl sind die Quäker, die das Prinzip der persönlich-religiösen Erfahrung, der Überzeugungsreligion und des inneren Lichtes, in seine letzte Konsequenz verfolgen, die Sakramente in jeder Gestalt überhaupt verwerfen, jede Art geistlichen Standes beseitigen und die asketische Ethik mit Einschluß der Verwerfung aller Gewalt, aber unter Anerkennung der innerweltlich-geschäftlichen Betätigung, mit äußerster Konsequenz durchführen. Ihr Stifter ist George Fox (gest. 1691), eine jener reinen, völlig der religiösen Idee ergebenen Naturen, deren starke Erregbarkeit in göttlichen Stimmen und Visionen sich äußert und die alles an die Verkündigung der ihnen gewordenen Wahrheit setzen, ähnlich dem heiligen Franz, aber ohne dessen Romantik, trotz allem Enthusiasmus durchtränkt mit calvinistischer Moralität, oder auch ähnlich den alttestamentlichen Propheten, an deren Predigtweise und persönlichem Verhalten seine einfache, aber starke Phantasie sich unwillkürlich schulte. Das Jahr 1649 war der Anfang seines Prophetenamtes. Im Bewußtsein seiner göttlichen Mission, jedermann duzend, in ledernem Wams und ledernen Hosen, zog er aus, das Wort Gottes, d. h. die strenge Askese im Sinne der Bergpredigt, die Sammlung der Gläubigen zur brüderlichen Gemeinschaft der Freunde, die innere Erfahrung des Heils in der Erleuchtung durch den innewohnenden Christus, zu verkündigen; im übrigen ohne Bestreitung irgend eines Dogmas, nur im radikalen Gegensatz gegen jede Amts- und Pastorenkirche; auch Krieg und Gewalt zu Ehren des Gottesreichs, wie es die Independenten trieben, verwarf er. Die Glut seiner Begeisterung und die Weihe seiner Martyrien verschafften ihm begeisterte Anhänger, hinter denen er von nun ab zurücktrat. Es kam zur Gründung der ersten Freundesgemeinde, dann zur Organisation enthusiastischer Missionen, aufgeregter Erweckungen, messianischer Unternehmungen, womit anarchistische Aufwiegungen gegen alle Staats- und Militärgewalt verbunden waren. Unter der Restauration trat die unvermeidliche Ernüchterung ein und konstituierte sich die „Gemeinschaft der Brüder“ als die reinsten und folgerichtigsten modernen Organisationen der täuferischen Idee. Sie erkennen die Bibel und die christlichen Hauptdogmen an, verzichten aber auf jedes Bekenntnis. Frei von den Schwierigkeiten der reformatorischen Prädestinations- und Rechtfertigungsdogmen kultivieren sie die alte mythische Lehre von der Einwohnung Gottes und der Verleihung aller Er-

kenntnis und Gnade lediglich durch die gelassene Hingebung an den im Herzen sich äußernden Christus. Die Bibel ist die Urkunde der großen Offenbarungen des inneren Lichtes, muß aber selbst in der Erleuchtung durch das innere Licht gelesen werden. Die innere persönliche Vergewisserung und die praktische moralische Betätigung sind alles. Diese moralische Betätigung nimmt, wie schon bei den Mennoniten, die reformatorische Lehre vom Berufe in sich auf, das einzige Mittel, Unordnung zu vermeiden. Hierdurch und durch ihre Enthaltung von allen politischen Ämtern und Tätigkeiten wurden sie vor allem auf das Geschäftsleben gelenkt, das auch bei ihnen die rationelle Intensität des Puritanismus annahm, ähnlich wie das bei den deutschen pietistischen Gemeinschaften und vorher schon bei den Mennoniten der Fall war. Jede Gemeinde ist independent, der Kultus vollzieht sich in Gebet- und Predigtversammlung, wo der jeweils Erleuchtete spricht und unter Umständen alles schweigt. Die Gemeinde-Regierung übt ein monatlich zusammentretendes Meeting der Gemeinde aus, das Vertreter für die Vierteljahrsversammlung der Bezirke wählt, von wo aus dann die Oberleitung in dem Jahresmeeting gebildet wird. Auch sie fanden ihre Hauptentfaltung erst in Amerika. Dort gründete Penn, ihr zweiter Stifter, den absolut demokratischen und absolut toleranten Quäkerstaat, der das „heilige Experiment“ eines Staates nach den Prinzipien der Bergpredigt ohne Gewalt, Schwert und Eid darstellen sollte, aber freilich bald in Anarchie verfiel. Von dem politischen Experiment zogen sie sich, bald in die Minderheit gedrängt, auf die rein kirchliche Existenz mit strenger sozialer Geschlossenheit ihrer Gemeinde und einer großartigen Liebestätigkeit zurück, freilich bald der Verweltlichung, allerhand Spaltungen und teilweise auch der Verflachung im Deismus unterliegend; es hat daher auch an Reformationen nicht gefehlt. Der Ruhm dieser späten Zeit ist die Forderung der Sklavenbefreiung und humanen Negererziehung. Die Zahl ihrer Kommunikanten wird auf über 107 000 angegeben. Baptisten und Quäker zusammen haben in der Revolution, bei der Bildung der neuen Verfassungen, vor allem ihr gewichtiges Wort für Menschenrechte und Gewissensfreiheit eingelegt.

Erneuerung des
Pietismus im
festländischen
Europa.

So fällt die Hauptwirksamkeit aller dieser independenten asketischen Reaktionen gegen die Verderbnis der Kirche und die Verweltlichung der Gesellschaft nach England und Amerika. Aber auch auf dem Kontinent ist der Pietismus nicht mit den Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts und deren Resten zu Ende. Auch hier erhebt sich aus der Aufklärung heraus unter den schweren Wirren der napoleonischen Kriege eine neue Welle des Pietismus; sofort verbinden sich mit ihr starke Einwirkungen des englischen Methodismus; sie steigt in der Restaurationsperiode parallel mit der Wiedererhebung des Katholizismus, wie dieser unterstützt von dem neuen ästhetischen und künstlerischen Geiste der Romantik, der neben der antiken Kunst die christliche wieder entdeckt und dem erneuerten Pietismus neben der politisch-konserva-

tiven eine poetisch-gefühlsmäßige Färbung gibt. Es ist die Periode der „Erweckung“, die durch den sich wieder sammelnden französischen, den schweizerischen, holländischen und deutschen Protestantismus hindurchgeht und in der Zeit der ersten Begeisterung die mannigfaltigsten Verbindungen mit dem neu erwachten Nationalgeist, mit den gnostisch gerichteten Zweigen des nachkantischen Idealismus und mit der politischen Restauration eingeht. Geblieben ist hiervon freilich nur die Eroberung der Landeskirchen und der Theologen durch den Pietismus, der nunmehr den Glauben an Offenbarung und Schrift auf die persönliche Erfahrung der Bekehrung durch die Bibel aufbaut, damit der Bibel die Göttlichkeit wieder zurückerobert und auch die Deutung der Bibel zunehmend wieder unter den Einfluß der alt-protestantischen Lehren stellt, die allein aus wirklicher religiöser Erfahrung und Gottgewirktheit hervorgegangen seien. So ist das Werk des Pietismus die Restauration der nun freilich ganz auf die individuell persönliche Überzeugung und Erfahrung gestellten Orthodoxie und die Eroberung der Kanzeln und Lehrstühle für diese Theologie, schließlich die grundlegende Beeinflussung der mit den staatlichen Verfassungsneubauten zugleich zu eigenen Verfassungen gelangenden Kirchen. Außerdem ergaben sich einige pietistisch-orthodoxe Freikirchen. Seit dem neuen Vordringen der Aufklärungsideen und ihrem Siege in der Revolution von 1848 ist freilich die pietistische Flut für das öffentliche Leben wieder gefallen und im wesentlichen nur dies ihr kirchlich-theologisches Ergebnis geblieben. Der kirchlich interessierte Protestantismus von heute ist in der Hauptmasse pietistisch-orthodox; aus dem Pietismus stammt die subjektivistische Grundlegung, aus der Orthodoxie der Hauptinhalt der Lehre. In demselben Maße hat sich aber auch das allgemeine Interesse von der Kirche zurückgezogen. Seit der Ermattung dieser einheimischen Erweckung treten dann freilich wieder die englisch-amerikanischen Sekten in die Propaganda ein und unterminieren die Landeskirchen in einer zum Teil sehr empfindlichen Weise. Pietistische Weltbünde, Allianzen und Gemeinschaftsbewegungen sorgen für immer neue Belebung.

So sind die Wirkungen des Pietismus überaus verschiedenartige gewesen und ist der Gesamterfolg wenigstens in Lehre und Dogma von dem Alt-Protestantismus nicht so weit ab, wie man bei dem Gegensatz des religiösen Prinzips selbst hätte erwarten sollen. Er ist die Form, in der das alte Erlösungsdogma, die Christologie der alten Kirche und die protestantische Askese sich behauptet und der modernen Welt entgegengestellt haben. Allein die Umwälzung in den Grundempfindungen ist doch eine fundamentale. Überall ist der Verzicht auf die mittelalterliche Idee der geschlossenen Gesamtkultur selbstverständlich geworden, ja die Christianisierung der Gesellschaft und die Einheit des allgemeinen Geistes in der religiösen Überzeugung wird gar nicht mehr als ein Ideal angesehen. Die Gesellschaft soll der Kirche Freiheit der Bewegung und Schutz vor Verunglimpfungen geben, der Staat soll

Gesamtwirkung
des Pietismus.

sie etwa auch materiell unterstützen; aber sie selbst wendet sich an die Persönlichkeiten und beruht auf der Überzeugung und Erfahrung der Persönlichkeiten. Der korporative Kirchenbegriff wird gerade von der Religion aus eine Forderung, und auch, wo das Wunder der Anstalts- und Amtskirche festgehalten wird, soll doch die Unterstellung unter diese Anstalt Sache der Freiheit und des persönlichen Anschlusses sein, der durch die Taufe noch nicht garantiert ist, sondern in der nunmehr eingeführten Konfirmation ausgesprochen werden soll. Im ganzen ist allerdings diese freikirchliche und korporationskirchliche Tendenz wesentlich der Behauptung der alten Kirchenlehre zugute gekommen; hier hatte man alten, nur neu zu formulierenden Rechtsgrund unter den Füßen, und die unleugbar große innere Geschlossenheit des alten Systems konnte von der subjektivistischen Bekehrungslehre aus leicht neu belebt werden: vor allem freilich half ihr der Umstand, daß bei dem allgemeinen religiösen Individualismus die freier Gesinnten die Kirche sich selbst überließen. Der Pietismus ist die moderne Form der Fortdauer des Alt-Protestantismus. Das ist seine Hauptwirkung, die sich über die ganze Welt erstreckt und in immer neuen Wellen der Erweckung über Amerika, England und den Kontinent dahingeht. In ihm ist die religiöse Ermattung des 18. Jahrhunderts überwunden, vielfach der Weg neuer religiöser Bewegungen von charakteristisch moderner Subjektivität eröffnet worden. Freilich steht er auch dem geistigen Leben der modernen Welt absichtlich fern und hat er sich teils in engherzigste Repristination, teils in fanatische Exaltation verirrt. Schroffer Dogmatismus oder religiöse Nervosität, die harte Scheidung von Welt² kindern und Gotteskindern und eine an die exercitia spiritualia erinnernde Technik der religiösen Bearbeitung charakterisieren ihn. Er übt im Protestantismus die Funktionen aus, die im Katholizismus die beständigen Reaktionen des Mönchtums gegen die Verweltlichung der Kirche betätigt hatten, nur daß seine Askese innerweltlich bleibt und sein Individualismus mit keiner Welthierarchie Kompromisse zu schließen braucht, sondern teils frei neue Gemeinschaften bilden, teils die alten Kirchen durchdringen kann. Er ist nicht als Werkzeug einer Weltkirche eingegliedert, sondern freie aggressive Macht, die in immer neuen Anläufen den Kirchen und den Völkern ihren individualistisch-religiösen Geist und ihr innerweltliche Askese aufzuprägen strebt. Er ist die Macht, die vor allem auf die unteren Volksschichten wirkt, soweit sie Bedürfnis nach solchen Erregungen haben, ebendeshalb auch beliebt in den feudal gesinnten Kreisen, die die Religion dem Volk erhalten wissen wollen. Aber er erhält im Grunde doch noch weit mehr. So hat es andrerseits an den tiefsten Wirkungen dieses neuen Prinzips auch auf das befreite moderne religiöse Denken nicht gefehlt, nur daß diese Wirkungen der Natur der Sache nach kirchlich weniger stark hervortraten. Alle Erkenntnis, daß Religion in ihrem Kerne Gefühl, Ahnung, Poesie, Vorstellungsausdruck für in der Tiefe wirkende Ideen, praktische Überzeugung, ein Gesamtzustand des Seelenlebens ist und damit alles, was die moderne

Religionswissenschaft an wirklichem Verständnis hervorgebracht hat, wurzelt im radikalen Pietismus. Die Religionspsychologie, die der Deismus suchte und bei seinen Voraussetzungen nur sehr unvollkommen finden konnte, hat hier ihre Aufgaben und ihre Methoden gefunden. Von hier aus hat Lessing das Gefühl als Wesen der Religion verstehen lernen und die Idee seines evangelium aeternum gefaßt, das die dogmatische und autoritative Religion ablösen wird. Von hier aus hat Kant die Religion als praktisches Willensverhalten erkannt, haben Herder und Jacobi, Goethe und die Romantiker das Frommsein als das praktische Christentum der Gesinnung und der Tat bezeichnet, die Seele der Humanität und den Angelpunkt der Poesie in der Religion gefunden. Vor allen haben Schleiermacher und Fries unter dieser Anregung ihre Analyse des religiösen Bewußtseins geschaffen, und Hegel hat, wenn er die in der religiösen Phantasie enthaltene Idee bloßlegte, doch die unmittelbare Bewußtseinsform der Religion im Grunde im gleichen Sinne verstanden. Das Wesen der Religion als Enthusiasmus und als praktische Moralität, das sind die Eindrücke, die die moderne Welt vom Pietismus in sich aufnahm, die aber neben seinen eigentlichen Hauptwirkungen erst zur Geltung kamen, als eine ganz andere Strömung, die Bildung einer wissenschaftlich bestimmten Religiosität, sie in sich aufnahm.

VII. Umsetzung des Protestantismus in eine philosophische Bildungsreligion. Pietismus, Methodismus, Evangelismus sind in der Hauptsache Behauptungen der alt-protestantischen Idee unter Preisgabe des Staatskirchentums, der christlichen Volkskultur, aber mit Festhaltung des asketischen Gedankens und seiner supranaturalistischen dogmatischen Fundamente. Sie haben, namentlich in England und Amerika, eine ungeheure Ausdehnung gefunden, sind aber auch auf dem europäischen Kontinent teils die konservative Kraft der alten Staatskirchen, teils das Prinzip der Freikirchen, unabhängigen Gemeinschaften und Sekten.

Reaktion einer
rationalistischen
Religiosität.

Was darauf nicht einging, entwickelte den Protestantismus fort durch allerhand Anpassungen an die neue wissenschaftliche Begriffswelt der Metaphysik, der Ethik und der Religionswissenschaft. Das Wesen dieser Anpassungen ist, daß der Inhalt des neugeschaffenen natürlichen Systems mit der christlichen Offenbarung als mehr oder minder identisch angesehen wurde und beide sich gegenseitig befestigten. So treten am natürlichen System dessen religiöse Grundlagen, die Teleologie und der Optimismus, die ethischen Naturanlagen, die im Wesen der Seele liegende Unsterblichkeit, hervor, und akzentuieren sich andererseits am christlichen System die Züge des Monotheismus, des Vorsehungsglaubens, der praktisch-humanitären Ethik, der sittlichen Aktivität, der jenseitigen Ausgleichung. Das Christliche am christlichen System wird die Offenbarung, die göttliche Autorität, die geschichtliche Beziehung auf die Bibel und ihre religiösen Heroen, während der grundlegende Dualismus und Pessimismus, der Er-

lösungsgedanke und seine Grundlage in der Versöhnung und Genugtuung, seine Konsequenz in Bekehrung und Wiedergeburt, zurücktreten oder sich ganz verflüchtigen. Die Offenbarung wird ein Mittel zur Überwindung der Sünde, der menschlichen Selbstzufriedenheit und Kurzsichtigkeit, und ebendadurch reduziert sich die Erlösung auf die Offenbarung. Jesus wird zum großen Lehrer, zum sittlichen Vorbild, zum Tröster und ermutigenden Beispiel. Es sind die Grundzüge des religiösen Rationalismus, der sein Wesen in der Amalgamierung der protestantischen Christlichkeit und des neuen natürlichen Systems hat. Dabei tritt dieser Rationalismus in rege Beziehung zu allen Mächten der neuen Kultur; er unterstützt den Staat in seiner volksbildenden und erziehenden Tätigkeit, er unterstützt in den Gemeinden technisches und wirtschaftliches Aufstreben, er befördert die Sache der Bildung und Humanität als mit seinen eigenen Interessen identisch. Wo er den Offenbarungsbegriff stark betont, kann er trotz des modern gefärbten Inhaltes und der Übereinstimmung mit dem natürlichen System doch die positive Christlichkeit dieser Denkweise stark hervorheben. Wo die Offenbarung lediglich göttliche Beförderung der vernünftigen Entwicklung wird, da zerfließt die Christlichkeit in die allgemeine moderne Kulturbewegung. So scheint die moderne weltliche Ethik in Übereinstimmung mit der christlichen, die christliche Religions- und Offenbarungslehre im harmonischen Kontakt mit der allgemeinen Religionswissenschaft und ihrem Grundbegriff der natürlichen Religion, die Metaphysik des christlichen Gottesbegriffes versöhnt mit den von der modernen mechanischen Naturphilosophie inspirierten Philosophien. Arminianische und sozinianische Lehren treten als richtige Bibelinterpretation hervor, und, indem sie sich mit der modernen teleologisch-mechanistischen Metaphysik befreunden oder eine Berührung mit der parallelen Entwicklung des Empirismus suchen, werden sie die Organisationspunkte der neuen Lehre des Protestantismus. In den Niederlanden wird der cartesianische Rationalismus in dieser Weise adaptiert, und stärker noch wirkt die Theologie des Hugo Grotius, der noch wesentlich mit dem alten stoischen Material arbeitet; vor allem aber wird maßgebend die Lehre Lockes, der Offenbarungsglauben und natürliches System, Christlichkeit und Liberalismus, Staat und Kirche in der der neuen Lage entsprechenden Weise zu verknüpfen wußte. So sind es, ganz entsprechend der allgemeinen Kulturlage, zunächst niederländische und vor allem englische Einflüsse, von denen der protestantische Rationalismus ausgeht. Von hier aus ist er auch nach Deutschland gedrungen und hat auch die populäre Auswirkung der Leibnizisch-Wolffschen Ideen in seinen Bannkreis gezogen. Schon die Einleitung von Leibnizens Theodicee zeigt die Annäherung an die englische Lehre. Wie im Pietismus die „englischen Skribenten“ maßgebend waren, so auch im Rationalismus; es sind nur das eine Mal puritanische, das andre Mal wissenschaftliche Einflüsse. Die beherrschende Bedeutung des calvinistischen Westens, der seinerseits mit der französischen und italienischen Kultur in Beziehung

blieb, ist unverkennbar. Dabei sind es nicht die Theologen, von denen diese Bewegung ausgeht, sondern die wissenschaftlichen Vorkämpfer des modernen Denkens. Sie sind die Väter einer neuen Christlichkeit; die Theologen folgen erst in weitem Abstände nach und geben der Sache möglichst konservative Nuancen.

Alles das bedeutet aber doch nur erst eine Mischung von protestantischer Überlieferung und modernem Denken, eine gegenseitige Beeinflussung und Konformierung. Es war im Grunde doch nur die Fortsetzung der alten Mischung von Bibel und Lex naturae, von besonderer und allgemeiner Gnade, von übernatürlicher und natürlicher Offenbarung. Dabei wurde nur jetzt das „natürliche“ Element aus den Begriffen des modernen mechanistischen oder naturphilosophisch-mathematischen Denkens entwickelt und wurde das übernatürliche Element dem natürlichen sehr viel stärker konformiert. Weiter ging die Bewegung unter niederländisch-englischem Einfluß überhaupt nicht. Ihr Ergebnis war zweifellos von hoher Bedeutung. Es war eine Umbildung und Neubildung des Protestantismus, die ihn mit allen Mächten der vordringenden Entwicklung zunächst verbunden erscheinen ließ und die nichtpietistischen Massen populärer Gläubigkeit bis auf den Grund durchdrang. Es war eine wirklich populäre Bildungsreligion, und sie bildet bis heute die Grundform der protestantischen Gläubigkeit in den Bevölkerungen Europas. Nur trug sie von Haus aus starke Keime des Verfalls in sich. Es war eine Selbstbehauptung, aber doch zugleich eine starke Verdünnung der religiösen Idee. Sobald der Enthusiasmus der Aufklärung sich abkühlte und die französische Revolution Bedenken gegen den reinen Fortschrittscharakter dieser Bewegung weckte, wurden viele wieder in das Lager des Alt-Protestantismus — und das war nun der Pietismus oder Evangelismus — zurückgetrieben. Andererseits waren die eigentlichen Führer des modernen Denkens nie in diesem Amalgam wirklich aufgegangen und wirkten die Konsequenzen der eingeschlagenen Gedankenrichtungen weit über diesen Kompromiß hinaus. Aus der christlich gefärbten Aufklärungsphilosophie erwuchs durch Fortbildung ihrer radikalen Elemente und durch Kritik der von ihr beibehaltenen christlichen Ideen die Humesche Skepsis, der französische Materialismus, der Positivismus, schließlich der moderne Massen-Atheismus, und so wurden der rationalistischen Gläubigkeit auch nach der andern Seite hin große Massen ihrer Anhänger entzogen.

Krisis des
Aufklärungs-
protestantismus.

In dieser Krisis des Aufklärungsprotestantismus kehren die calvinistischen Länder meist völlig zu methodistischen und evangelischen Anschauungen um. Die amerikanische Statistik zählt neben nahezu 14 Millionen evangelikaler Kommunikanten nur etwa 130 000 rationalistische. Nicht viel anders wird das Verhältnis in England stehen. Auf dem Boden des deutschen Luthertums dagegen erhob sich der Versuch, die Verbindung der protestantisch-religiösen Idee mit dem wissenschaftlichen Denken noch viel tiefer und gründlicher vorzunehmen, als es die Aufklärung vermocht hatte, und

Umbildung des
Aufklärungs-
protestantismus
auf dem Boden
des deutschen
Luthertums.

die protestantische Idee mitsamt der ihr zugrunde liegenden religiösen Geschichte aus der allgemeinen Vernunft und ihrer Bewegung direkt und innerlichst abzuleiten. Es ist der Versuch, der in solchen Perioden der Auflösung bisheriger religiöser Denkformen immer gemacht wird, den Wahrheitsgehalt des Bisherigen zu behaupten, indem man ihn von seiner besonderen, der Kritik verfallenen Form und Grundlage ablöst und ihn auf dasjenige reduziert, was die Domäne wissenschaftlichen Beweises ist, auf das Allgemeine und zeitlos Gültige. Aber dieser Versuch empfängt hier eine neue und originelle Wendung. Die Religion wird aus ihren besonderen und zufälligen Formen übersetzt in eine allgemeine Vernunftwahrheit, aber so, daß aus dieser Vernunftwahrheit ihre historische Bildung selbst in innerlich notwendigem Prozeß hervorgeht. Es ist nicht mehr bloß ein Aneinanderschieben des Positiven und des Allgemeinen mit möglichster Konformierung beider aneinander, sondern eine Erzeugung des Positiven aus dem Allgemeinen, wo in dem Christlich-Positiven die historische Entfaltung und Herausbildung des Allgemeinen erwiesen wird. So kann die neue Religionswissenschaft in die historische Entfaltung der Vernunft zum Christentum aufgenommen werden und kann die neue Ethik an die religiöse Idee des Christentums, die ja nur die Herausstellung des Vernunftgehaltes aller Religion ist, angeschlossen werden. Es ist die Übersetzung des protestantischen Christentums in allgemeine Vernunftwahrheiten, die in ihm als Höhepunkt oder Durchbruchpunkt der Entwicklung ihre geschichtliche Verkörperung empfangen und von ihm aus mit beständiger Reinigung ihres Vernunftgehaltes weiter arbeiten. Diese Umsetzung des Protestantismus in eine philosophische Bildungsreligion befriedigte alle wissenschaftlichen Forderungen und zugleich auch das religiöse Gefühl, das nun in der Religion nicht mehr bloß eine kühle Offenbarungsbestätigung für Vernunftwahrheiten empfängt, sondern erst in der geschichtlichen Erscheinung des Christentums die Offenbarung der Vernunft selbst erschaut. Es ist als Ganzes eine Reaktion und Selbstbehauptung des Protestantismus, die freilich den ganzen historischen Mythos opfert und den Dualismus der christlichen und nichtchristlichen Welt endgültig aufhebt, die aber doch auch der Erlösungsidee gerecht werden kann; denn in dem reinen Durchbruch der Vernunft kommt die Seele zur wahren Einheit mit Gott und dadurch zur Kraft der Überwindung des profanen Weltsinns, der eudämonistischen Pseudomoral und des widervernünftig sich im Endlichen isolierenden Egoismus. Die vollendete Erkenntnis und die in ihr stattfindende Einigung mit Gott ist die vollendete Erlösung, wobei die Erkenntnis bald mehr rein praktisch-ethisch, bald mehr rein metaphysisch, bald mehr stimmungs- und gefühlsmäßig ist. Zugleich kommt auch das historische, vom Mythos geschiedene Element zu seinem Rechte. Die Erlösung ist eine innerliche und gegenwärtige, aber die Gotteserkenntnis und Willensumkehr, die in ihr stattfindet, geht von den historischen Kraftquellen der Religion, von den Stiftern und Heroen aus, und unter

ihnen ist Jesus der gewaltigste und wirksamste Eröffner eines neuen Lebens.

Es ist die Lehre des „deutschen Idealismus“, die hiermit in den Grundzügen charakterisiert ist, die Lehre, die von Kant, Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Jacobi, Fries und vielen Kleineren getragen ist und zu der klassischen und romantischen Dichtung in naher Beziehung steht. In ihm sind starke persönlich-individuelle und sachliche Gegensätze vereinigt; er ist bald mehr unter dem Einfluß der Ethik theistisch-voluntaristisch, bald unter dem der Kunst mehr pantheistisch-ästhetisch gefärbt; er betont bald mehr die antiken, bald mehr die christlichen Elemente; er verläuft mit seinen Rändern zweifellos einerseits in einen ästhetischen Immanenzglauben und andererseits in einen akosmistischen Pessimismus, die beide jede Fühlung mit der christlichen Idee verloren haben. In seinem Kerne und im Ganzen aber ist er zweifellos eine Reaktion der protestantisch-christlichen Idee gegen die skeptische, utilitaristische und rein individualistische oder materialistische Richtung eines Teiles der modernen Wissenschaft und gegen die äußerliche und verdünnende Kompromißreligion der Aufklärung. Er ist ein Erzeugnis des deutschen Luthertums, nachdem es durch die pietistische Individualisierung und die aufklärerische Zerschlagung des Dogmen- und Staatskirchentums hindurchgegangen war. Die Übergänge liegen überall da klar vor Augen, wo sich das pietistische innere Wunder in das allgemeine Wunder des Geistes und seiner idealen Manifestationen auflöst. Und zwar ist es kein Zufall, daß eine solche Reaktion aus lutherischem Boden erwuchs und nicht aus reformiertem. Der Calvinismus hat sich mit der neureformierten Theorie dem Freikirchentum zugewendet und prägt entsprechend seiner praktisch-organisatorischen Grundrichtung jede Differenz des religiösen Gedankens in neue Kirchenbildungen aus. Das Luthertum dagegen hält in seiner alten staatskirchlichen Gewöhnung, die, weit entfernt von dem spröden reformierten Individualismus, sich nur eine einheitliche Gesamtkultur denken kann, den Boden des gemeinsamen Lebens fest, will nur die Substanz der Volksreligion sublimieren zu einer Religion der Gebildeten und zugleich doch die Volksreligion als populäre Gestalt der religiösen Idee behaupten. Ein noch tieferer Grund des Unterschiedes liegt in dem Wesen des beiderseitigen religiösen Gedankens selbst. Die aus dem Boden des Calvinismus entstehende Philosophie überträgt die Prinzipien der Independenz auf die selbständigen Lebensgebiete der Politik und Wirtschaft, emanzipiert nur die nach Verselbständigung drängenden praktischen Lebensinteressen von der theologischen Vorherrschaft und drängt die religiöse Idee auf die daneben unabhängig bestehende kirchliche Gemeinschaft zurück, in der sie rationalistische Formen annehmen soll. Im übrigen bewahrt sie den praktischen Charakter des Calvinismus in ihrem ganzen Denken; der Gottesbegriff des Calvinismus kannte nur vereinzelte Willenssetzungen des souveränen Gotteswillens, keine in sich einheitliche göttliche Substanz mit innerer begrifflicher Notwendigkeit. So spielt auch in der auf

seinem Boden erwachsenen Philosophie Einheit und begriffliche Notwendigkeit keine Rolle, sondern das empirisch aufgefaßte Einzelne und die praktische Verwendung des empirisch Aufgefaßten, das durch seine praktische Leistung sich als wahr bekundet. Eine religiöse Spekulation ist auf diesem Boden nicht gewachsen; alles, was sich dort derartiges findet, ist deutscher Import oder wie Shaftesbury und die Platoniker von Cambridge humanistische Nachwirkung; nur die schottischen Gefühlsphilosophen überschreiten um ein wenig die Linie des Calvinismus. Das Luthertum dagegen ist von Haus aus viel weniger mit der praktisch-organisatorischen Äußerlichkeit des Lebens beschäftigt, in der Ethik viel mehr auf Gesinnung und Stimmung als auf Tat und Bewährung gerichtet, bleibt wärmer und lebendiger in seinem niemals abgeschlossenen Streben nach der Einigung mit Gott, hat in seinem Gottesbegriff stets den Antrieb zur Durchdringung der inneren Einheit und Wesenheit der göttlichen Substanz. Das lutherische finitum capax infiniti, das in der Abendmahlslehre sich eigensinnig in eine besondere scholastische Ungeheuerlichkeit verbissen hatte, und die lutherische Gesinnungsautonomie, die im Schatten des Rechtfertigungs- und Versöhnungsdogmas nicht recht zur Entfaltung kommen konnte, gelangen jetzt erst zur Entfaltung ihres allgemeinen philosophisch-religiösen Sinnes. Die Erziehung des Luthertums und des lutherischen Pietismus, die Fernhaltung der Bevölkerung von allen praktisch-reformerischen Tätigkeiten durch den bevormundenden Absolutismus, die Zurückdrängung aller Bewegung in das innere Leben führen in Deutschland jetzt zu diesem Resultate, durch das das Luthertum endlich dem es weit überflügelnden Calvinismus mit einer großen Leistung gegenübertritt. Dabei ist der Zusammenhang mit dem Luthertum allen Vertretern dieses Idealismus auch wohl bewußt; sie wollen seinen Wahrheitsgehalt gegen rationalistische, orthodoxe und pietistische Verkümmern oder Trübung behaupten und herausstellen und mit dieser philosophischen Reorganisation der Religion auch die ethisch-geistige Menschheitsgemeinschaft gegenüber dem zersetzenden Individualismus und Utilitarismus neu auf religiöser Grundlage befestigen. Es ist ein charakteristischer Gegensatz gegen den anderen modernen Versuch, die auflösenden Wirkungen der Aufklärung ohne Mithilfe der religiösen Idee, ja unter ihrer ausdrücklichen Beseitigung, zu überwinden, gegen den Positivismus mit seiner biologisch-naturalistisch begründeten Soziallehre, deren Einheit und Organisation ihm vom Katholizismus inspiriert worden sind.

Die religiösen
Ideen des deutschen
Idealismus.

Die Grundlagen des deutschen Idealismus gehen zurück auf Leibniz, den großen Vermittler der westeuropäischen Kultur und des deutschen Lebens, der sich insbesondere die Vereinigung deutscher Religiosität und westlicher Wissenschaft zur Aufgabe machte und den dort drohenden Gefahren des Materialismus und Atheismus eine mit der Wissenschaft einige Religion gegenüberstellen wollte. Leibniz blieb dabei noch allzustark in der alten Teilung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion hängen und suchte die Vereinigung nur in der ersten vollständig zu machen, während

er die letztere mit einem Gemisch von reaktionärem Supranaturalismus und gewaltsamer Umdeutung behandelte. So wurden die Leibnizischen Gedanken von dem englischen Deismus und Antideismus überflutet. Erst Lessing hat ihren wirklichen Sinn zu allgemeiner Wirkung gebracht. Den eigentlichen Höhepunkt bildet dann aber Kant, der das lutherische Prinzip der Autonomie der Gesinnungsüberzeugung, der verdienst- und lohnfreien Hingebung an Gott nur um des Gewissens willen zu einer allgemeinen Vernunftidee generalisierte und mit seiner ganzen kunstvollen Erkenntnistheorie nur diese praktisch-ethisch-religiöse Weltanschauung unterbauen wollte. Er beugt das moderne Kausalprinzip, das der Ausgangspunkt der ganzen philosophischen Revolution gewesen war, unter die praktisch-religiöse Idee, indem er es auf die Erscheinung einschränkt und das ewige Wesen in dem freien sittlichen Willen samt seinen metaphysischen Voraussetzungen in einer allgemeinen göttlichen Weltvernunft erkennt. Die Erfassung dieser ewigen Welt geht durch die Entgegensetzung des sittlichen Willens gegen den natürlich-eudämonistischen hindurch, und dadurch behält er ein Analogon der Bekehrung; sie vollzieht sich in der Unterordnung unter die Idee der praktischen Vernunft, aber, indem diese Idee in der Vernunft überhaupt wurzelt, ist sie ein Ausfluß Gottes; sie erzeugt sich in jedem spontan neu durch die innere Notwendigkeit der Vernunft, aber sie wird entbunden durch die Veranschaulichung und Verkörperung dieser Idee in Jesus und der Bibel. Alle Religion liegt in der Idee und aller Wahrheitsbeweis in dem Nachweis ihrer integrierenden Stellung innerhalb der Ökonomie des Bewußtseins, aber sie ist immer gerade dadurch zugleich eine Gegenwart des Göttlichen im Menschen, nur ohne anthropomorphe Versinnlichung Gottes und ohne magische Einwirkung auf Gott. Diese wesentlich ethisch-religiöse Denkweise begegnete sich mit der Poesie, die nach allerhand romantischen und klassischen Experimenten auch ihrerseits schließlich nach einer gefestigten ethisch-religiösen Denkweise suchte und die den modernen ästhetischen Gedanken mit den ethischen und religiösen Kräften in Berührung zu bringen strebte. Was sie dabei Wertvolles hervorbrachte, ist durch die Berührung mit Kant zustande gekommen. Schiller suchte die Poesie und ästhetische Lebenshaltung wenigstens mit Kants Ethik zu vermitteln und näherte sich damit zunehmend auch den Kantischen religiösen Gedanken. Goethe verherrlichte in seiner Altersweisheit die sittliche Kultur des Christentums als das höchste Prinzip der Gesinnung und der Tat, das über alle philosophische Reflexion erhaben ist, das aber auch die Ergänzung von den übrigen geistigen und sittlichen Mächten außer ihm sich gefallen lassen muß. Herder feierte in ihm die Gesinnungsreligion der Humanität, die die ganze Fülle modernen Lebens in sich aufzunehmen vermag, die aber ihre hebräischen und spätantik-griechischen Formen ablegen und sich germanisieren muß. Die im engeren Sinne so genannte Romantik machte vollends unter Fichteschem Einfluß die Religion zu ihrem Zentralgegenstand, schied das Christliche schärfer vom Antiken und schuf trotz

vieler haltloser Phantastik in Novalis und Schleiermacher einen poetisch-philosophischen Idealismus, der sich als der moderne Ausdruck der christlichen Idee betrachtete und bei der Jahrhundertwende sich mit ergreifenden Tönen an das ästhetisch verweltlichte Geschlecht wendete. Unter dem Eindruck dieser Poesie, ihres stimmungs- und gefühlsmäßigen Dranges nach dem Innern des Universums und ihres reichen kulturgeschichtlichen Horizontes wurden dann schließlich die philosophischen Fortsetzer der Kantischen Lehre zu einer spekulativ-geschichtsphilosophischen Ausweitung des Kritizismus bewogen. Sie wollten nicht mehr bloß von der Analyse der menschlichen Vernunft in ihrer die Erscheinung schaffenden, ordnenden, beurteilenden und gestaltenden Tätigkeit ausgehen, sondern von der Weltvernunft und dem Weltbewußtsein, das in seiner schöpferischen Selbstentfaltung die Natur, den menschlichen Geist und seine Geschichte hervorbringt. Das Wesentliche an diesen kunstvollen Systemen war aber wiederum die religiös-ethische Idee, die in dieser Form frei behauptet werden sollte. Die Weltvernunft setzt den Kausalzusammenhang zu einem bloßen Mittel ihrer Durchführung herab; ihr Wesen selbst ist die Verwirklichung der absoluten Vernunftwerte in der Entwicklung des Seins, und den Höhepunkt dieser Entwicklung bildet für die Menschheit das rein humane Gesinnungschristentum. Fichte schreibt seine „Anweisung zum seligen Leben“, Hegel lehrt die „Gott-Menschheit“, Schelling grübelt über dem Geheimnis des Bösen und seiner Überwindung durch die Vereinigung mit Gott, und Schleiermacher schildert Jesus als den Höhepunkt der Religionsentwicklung, als die religiöse Kraftquelle, von der alle Fähigkeit zu reiner Gesinnungsreligion auf seine Gläubigen übergeht.

Die übliche literatur- und kulturgeschichtliche Auffassung des deutschen Idealismus sieht in ihm wesentlich die antikisierend-ästhetischen Elemente und den religiösen Hintergrund eines evolutionistischen Pantheismus. Allein das ist eine durchaus einseitige Auffassung, die an der mittleren Periode Goethes, an dem Eindruck der Xenien und an der theoretischen Verwertung dieser Lehren durch das junge Deutschland haftet. In Wahrheit ist er doch nur eine neue Kombination der uralten Elemente der europäischen Kultur, der Antike und des Christentums. Wie im Katholizismus und Alt-Protestantismus die *Lex naturae* mit Dogma und Kirche, so wird hier von neuem antike Humanität und christliche Innerlichkeit und Gesinnungsreligion verschmolzen, nur daß an der Antike jetzt die ästhetischen Elemente hervortreten, und daß in diese Kombination jetzt auch die spezifisch modernen Elemente des allgesetzlichen und Kopernikanischen Weltbildes eintreten. Die antikisierende Ästhetik bricht hier freilich oft die Kraft des neuschöpferischen Willens, und die Scheu vor dem engen Anthropomorphismus wird oft zur Preisgebung des ethischen Weltgrundes. Aber das findet stets seine Korrekturen, und die Absicht, die großen Kulturgrundlagen der europäischen Welt in neuer Synthese zusammenzufassen, wird in der Reife aller dieser Denker und Dichter deutlich ausgesprochen.

Es ist der moderne Versuch einer solchen Synthese und darum noch reich an Widersprüchen und Unfertigkeiten, aber auch außerordentlich reich an Gedanken und Anregungen für die Folgezeit. Das Christentum hat nie ohne Ergänzungen und Hinzuziehungen existiert, und so vollzieht sich hier ein neuer Versuch der Ergänzung, der mit einem verinnerlichten Christentum den Erwerb der antiken und modernen Kultur neu verbindet. Die christliche Idee mag dabei vielfach zu kurz gekommen sein, aber sie ist doch überall wesentlich mitbeteiligt, und diese neue Synthese ist die bleibende Grundlage seiner Fortbildung und Entwicklung in der gebildeten modernen Welt, die im ganzen und großen dem altkirchlichen Dogma entwachsen ist und mit dem Pietismus nichts anzufangen weiß. Es ist die Bildungsreligion, die sich von der Religion der populären Vorstellung bewußt unterscheidet und neben ihr selbständig den Kampf gegen den modernen Naturalismus kämpft.

Die Wirkung des deutschen Idealismus war jedenfalls zunächst eine außerordentliche. Er wurde zur Religion der deutschen Bildung und drang von da zu den übrigen Ländern, nach Frankreich, wo man sich durch ihn von der Revolution zu erholen hoffte, nach England, wo Carlyle der eifrige Verkündiger seiner großen Mission als der modernen Gestalt des Protestantismus und als der sozial reorganisierenden Macht wurde, nach Amerika, wo sich um Emerson die Kreise der feineren Bildung scharten und die Unitarier mit seinen Ideen ihre Kirchenbildung befruchteten. Aber bei all diesem Einfluß ist er nie geworden, was der Rationalismus zu werden vermocht hatte, eine populäre Religiosität. Dazu ist er zu sehr reine Bildungsreligion und zu kompliziert in seinen Gedanken, eben deshalb auch zu reich an ganz persönlichen Spielarten, in denen die vereinigten Elemente sich jedesmal neu ordneten. Und um eine wirkliche religiöse Macht zu werden, fehlt ihm vor allem eins, der Sinn für Gemeinsamkeit und Organisation des religiösen Lebens. Er setzt die Volksreligion voraus, aber er ignoriert sie für seine eigenen Bedürfnisse völlig. Er war rein eine Religion des Gedankens und der Gesinnung, eben deshalb vielspältig und absolut persönlich, wie das der wissenschaftlichen Überzeugung zukommt, ohne jedes Bedürfnis nach Kultus und sozialer religiöser Betätigung. Wohl drang er auf eine in religiös-metaphysischen Ideen begründete Gemeinschaft gegenüber dem modernen Subjektivismus; aber diese Gemeinschaft suchte er in einem neuen Ideal des Rechtsstaates oder des Kulturstaates oder der freien Gesinnungseinheit aller Gebildeten. In irgend einer Reform der Kirche, einer Neubelebung der religiösen Organisation und der kultischen Gemeinschaft suchte er sie nicht. Die independente Grundlage des Neu-Protestantismus wird nur als Überzeugungs- und Gewissensreligion aufs schärfste betont, aber eine darauf aufzurichtende Gemeinschaft kennt er nicht. Schleiermacher bekennt sich zwar in seinen Reden zu einem solchen Ideal, aber bei dessen Undurchführbarkeit wendet er sich zurück zur alten Staatskirche, der einzige unter den großen Denkern des

Wirkung des deutschen Idealismus auf den Protestantismus.

deutschen Idealismus, der es mit einer kirchlichen Wiedergeburt versuchte; er ist nach kurzen Erfolgen in der großen Zeit des deutschen Befreiungskrieges damit gescheitert, seine Nachfolger haben seinen Buchstaben verehrt und seinen Geist sorgfältig ausgetrieben. Die Gründe für diese Unkirchlichkeit liegen teils in der Selbstverständlichkeit, mit der man die Fortdauer der Kirchen als wesentlichen Teils des Staatsorganismus betrachtete, teils in der Schwierigkeit des Anschlusses einer solchen Denkweise an ein Institut, das seine alten Symbole, Liturgieen und Katechismen in voller Rechtsgeltung fortführte, in der Umständlichkeit der Fruchtbarmachung der Bibel für eine solche Religiosität. Sie liegen zuletzt und vor allem freilich in dem Gottesgedanken dieser Religiosität selbst, der zu unsicher und blaß oder zu weltgesetzlich-pantheistisch ist, um einen lebendigen Verkehr der Seelen mit der Gottheit zu erlauben. Damit fehlt Antrieb und Kraft zu jedem Kultus. Andererseits war wieder auch sein kunstvoller wissenschaftlicher Aufbau schweren Angriffen des alten Naturalismus und Skeptizismus ausgesetzt. Sein wissenschaftliches Rüstzeug, insbesondere seine phantastische Naturphilosophie, bot der Wissenschaft verhängnisvolle Lücken und Angriffspunkte, und seine Religiosität stak zu stark in optimistischen Immanenzgefühlen, als daß sie eine starke sammelnde Kraft hätte entfalten können. Die wieder erwachende pietistisch gefärbte Kirchlichkeit bekämpfte ihn als Häresie des modernen Pantheismus neben der anderen großen Häresie, dem rationalistischen Deismus; und ihr Kampf war nicht ohne Erfolg. Nicht viel besser hat er zunächst auch andererseits dem erneuten Ansturm des Aufklärungsgeistes, der vom Darwinismus neubelebten mechanistischen Naturphilosophie und dem ganzen modernen Realismus, zu widerstehen vermocht. Er hat jedenfalls eine wirkliche Reformation des Protestantismus bis jetzt nicht bewirkt. Aber, wenn nun das Bedürfnis nach einer solchen von neuem sich erhebt, so sind es doch immer noch seine Errungenschaften, die dabei in vorderster Linie stehen, und ein neuer Idealismus wird nur eine Umbildung seiner Gedanken sein können. Er bildet nun einmal neben dem Pietismus die andere große Reaktion des Protestantismus gegen die modernen Auflösungen, und beide werden sich ineinander finden oder nebeneinander einrichten müssen.

Allgemeine
Lage.

VIII. Der moderne Protestantismus in seinem konkreten Gesamtleben und die Fortführung seines alten Bestandes. Unter diesen verschiedenen Einwirkungen vollzieht sich das Leben des modernen Protestantismus. Es wäre irrig und haftete nur an der Buntheit des Bildes von Lehre und Theorie, wenn man seine Entwicklung unter diesen Bedingungen als eine allmähliche Selbstauflösung betrachten wollte. Es sind nur die Wirkungen einer durch und durch individualistischen Kultur, die sich hierin offenbaren, das gleiche könnte von der modernen Gesamtkultur ebenso gesagt werden. Die über unendlichen Stoff verfügende und zu feinsten Kritik befähigte moderne Intelligenz würde auf jedes System

einer Lebensanschauung, das man sich etwa an Stelle des Protestantismus in eine ähnlich herrschende Stellung versetzt denken möchte, ebenso oder noch viel zersetzender wirken. Die Religion läßt sich nicht ersetzen durch großstädtisches Literaturwesen; sie bleibt eine elementare Grundmacht. Der Protestantismus hat immer noch seinen festen Grund in den breiten Schichten der Bevölkerung und seinen starken Anhang in den Höhen der Bildung; ja derselbe Individualismus, der ihn so gründlich verwandelt und auf ihn so auflösend gewirkt hat, hat ihn andererseits auch außerordentlich gestärkt und ihn mit allen großen individualistischen und idealistischen Kräften der Gegenwart verbündet, die gegen bloße Skepsis und realistische Illusionsfreiheit nur durch religiöse Überzeugung sich behaupten können. Nur liegt unter diesen Umständen freilich ein großer Teil seiner Wirksamkeit außerhalb der eigentlichen Kirche. Aber das bedeutet auch nicht einmal die Entkräftung der Kirche selbst. In den angelsächsischen Ländern ist das Kirchentum bis heute von der allerhöchsten Bedeutung und eine der Quellen ihrer Kraft und Moralität; und auch in den kontinentalen europäischen Ländern setzt die kirchenfreie Ideenwelt des Protestantismus sowie das ganze gesellschaftliche Leben die bestehende und fortdauernde Organisation der Religion zur Gemeinschaftspflege voraus. Es bedeutet nur die Kompliziertheit der Existenz des heutigen Protestantismus. Diese Kompliziertheit, verbunden mit dem Kampf gegen die große antireligiöse Bewegung und gegen die Mächte der religiösen Indifferenz, macht die Lage für seine Anhänger sehr schwierig. Aber sie ändert doch nichts daran, daß die wirklich aktionsfähigen religiösen Kräfte der europäisch-amerikanischen Kultur nur Katholizismus und Protestantismus sind, und daß für den frei und individualistisch gesinnten Menschen der Anschluß nur an den Protestantismus möglich ist. Eine irgend nennenswerte religiöse Neubildung neben beiden gibt es nicht, und die völlig anschlußlose skeptische Religiosität bloßer Sehnsucht und Stimmung, wie sie viele Kreise erfüllt, ist nur eine Kulturkrankheit, die in dem Moment als eine Krankheit erkannt werden muß, wo es nötig wird, große allgemeine ideale Kräfte aufzubringen. So ist die Lage des heutigen Protestantismus schwierig und verworren genug; aber teils hat er noch einen großen Bestandteil unverbrauchter alter Kräfte, teils wirken in ihm starke Zukunftstrieb, deren Entwicklung noch nicht abzusehen ist. Man wird in ihm drei Hauptbestandteile unterscheiden dürfen, erstlich den Protestantismus als kirchenfreie religiöse Weltanschauung und Ethik, die, mit dem Christentum eng zusammenhängend, sich doch völlig frei beweglich in einem großen Teil der modernen Literatur und Kunst, Humanität und Staatsauffassung entfaltet hat; zweitens das eigentliche Kirchentum, das sich dogmatisch zweifellos überall wieder verengt hat, aber eben auch der dogmatischen Einheit bedarf und diese aus der modernen Ideenwelt nur sehr schwer schöpfen kann, — das aber in Liebestätigkeit und Volksbearbeitung eine außerordentliche Energie entfaltet; und drittens die Theologie des Protestantismus, die von

der Kirche und ihren Maßstäben sich überall mehr oder minder gelöst und eine ganz außerordentliche Arbeit zur Lösung des modernen religiösen Problems aufgewendet hat, die aber andererseits doch mit der prinzipiell kirchenfreien Literatur nicht identisch ist und nicht identisch sein kann, da sie auf die Pflege der Religion als Gemeinschaft nicht verzichtet und daher sogar bei allem Radikalismus sich überall kirchliche Zwecke letztlich stecken muß.

Der Protestantismus als Weltanschauung.

Am flüssigsten und unbestimmtesten ist naturgemäß die erste Gruppe. Hier liegt nun aber jedenfalls klar die Tatsache vor Augen, daß das moderne wissenschaftliche Denken sich seit der Durchsetzung der Aufklärung in zwei große Hauptströme gespalten hat, einen naturalistisch-positivistischen, der die Menschheit als ein vereinzelt und vorübergehendes Produkt des ungeheuren naturgesetzlichen Weltalls auffaßt und ihr nur eine sozial-eudämonistische Anpassung ihrer Lebenstribe an die Bedingungen ihrer Naturgrundlage durch Naturwissenschaft, Technik und Gesellschaftsbildung erlaubt, und einen idealistischen, der irgendwie die Natur als Offenbarung und Versinnlichung des Geistes auffaßt und der Menschheit als einer mit ewigen Wahrheiten und Werten erfüllten Manifestation des Geistes die Aufgabe der Verwirklichung zeitloser, an sich geltender Werte stellt. Daß in dem letzteren Strom die Jahrtausende alte christliche Geistesrichtung, verstärkt durch den Idealismus der Antike, den sie ja von Anfang an an sich herangezogen hatte, unter neuen Bedingungen und in neuen Verbindungen fortwirkt, das ist nicht zu verkennen. Und gerade indem diese zweite Gedankenbildung sich heute mit Vorliebe auf die persönliche Überzeugung und Empfindung ewiger Werte, auf die Autonomie des Geistes und des Sittlichen stellt, ist ihr Zusammenhang mit dem Protestantismus offenbar. Hier geht eine Linie von Locke und den schottischen Gefühlsphilosophen, von Leibniz und Lessing zu der großen Gesamterscheinung des deutschen Idealismus, der die Ideen der Aufklärung ganz unermesslich vertiefte und ausweitete.

Ein guter Teil des modernen Denkens schlägt sich heute nieder in der Kunst, vor allem in der Poesie, seit sie aus der Stellung der moralischen Belehrung und geistlichen Erbauung entlassen ist, die sie im kirchlichen Zeitalter und unter dessen ersten Nachwirkungen im Aufklärungszeitalter einnahm. Die Kunst ist frei und Selbstzweck geworden und übersetzt die Gedanken der Menschheit in wirksame Bilder der Phantasie. Der künstlerischen Belebung durch die Kraft der Phantasie hat in der modernen Literatur die Aufklärung erst ihren entscheidenden Sieg verdankt, und auch der deutsche Idealismus wirkt auf die große Menge vor allem durch seine künstlerische Verkörperung in der großen deutschen Poesie. Freilich ist nun bei der Beweglichkeit, der Fülle von Zufälligkeiten und Moden, der Besonderheit rein ästhetischer Motive und der Abwesenheit der Gedankenstrenge in der Kunst am schwersten der Gehalt an religiösen Ideen aufzuzeigen. Aber der Künstler, der der Nach-

welt immer deutlicher als die Zusammenfassung aller Strömungen modernen Denkens und als die universalste Gestaltung des Lebens zu künstlerischer Verklärung erscheint, Goethe, enthält, wenigstens in seinem abgeschlossenen Denken, in großer Reinheit und Zartheit zugleich die protestantische Idee, ihre Tiefen nicht alle erschöpfend, und völlig ledig von jedem Bedürfnis kirchlicher Gemeinsamkeit und Kontinuität, aber doch das Wahrzeichen der modernen Bildung und ihres Zusammenhanges mit dem ethischen Idealismus der religiösen Idee. Nach Goethe ist die Romantik mit noch größerem Nachdruck in eine solche Verbindung ästhetischer und religiöser Ideen eingegangen, und gegenwärtig ist die von Ruskin ausgehende Neuromantik ein neues starkes Zentrum solcher Gedanken.

Schließlich sind auch Staat und Gesellschaft nicht in den Ideen der Aufklärung befangen geblieben. Zwar bleibt die Souveränität des Staates und die eigene innere Notwendigkeit der Lebensbetätigungen der Gesellschaft. Aber die Idee des Staatszweckes beschränkt sich nicht mehr auf Machtgewinnung und sozialeudämonistische Förderung des Gesamtwohls, auch nicht mehr bloß auf Schutz der freien Konkurrenz; die Erzeugung eines Gesamtgeistes, die sittliche Erziehung, die Förderung und Lenkung der Bildung, die sittlichen Pflichten gegen die unterdrückten und leidenden Klassen, alles das ist in den Staatszweck wieder eingetreten, und damit tritt er wieder in das Licht einer idealen und ethischen Aufgabe, die er nur im Bunde mit einer religiösen Gesinnung lösen kann. Er mußte sich befreien aus den Umklammerungen der mittelalterlichen Kulturidee; aber, zu seiner Freiheit und Fülle gelangt, muß er sich auch wieder auf neue Weise mit den religiösen Ideen einigen, die doch nun einmal das stärkste Einheitsband und die stärkste Erziehungsmacht der Menschheit sind. Hier hat die Staatslehre Hegels unvergängliche Aufgaben gestellt; ein politischer Realist wie Bismarck und ein politischer Idealist wie Gladstone haben gleicherweise für die praktische Staatsidee ein Verhältnis zum Christentum notwendig erachtet. Dabei ist es aber immer im Gegensatze zur katholischen Staatslehre ein freies Verhältnis zur freien Religion. Und etwas Ähnliches gilt auch von den großen Umwälzungen, die sich im Schoße des gesellschaftlichen Lebens vorbereiten, von den Gegenbewegungen gegen die Wirkungen des absoluten Individualismus in der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Auch hier arbeitet neben einer rein sozialeudämonistischen Richtung eine religiös-idealistische, die die Herzen der aristokratischen Bildung und der herrschenden Mächte für das Recht dieser Bestrebungen weich macht und neben dem reinen wirtschaftlichen Realismus die Rechte der Persönlichkeit und das Ideal einer ethischen Personengemeinschaft geltend macht. Soweit aber an der Lösung solcher Fragen seit der Aufklärung die Humanität mit einzelnen Liebeswerken arbeitet, ist diese Humanitätsarbeit fast überall in engem Bunde mit der kirchlichen Liebestätigkeit, und auch, wo das nicht der Fall ist, steht ein religiöser Idealismus ihnen selten ferne.

Es ist freilich eine sehr bunte Mischung, die sich in diesem Protestantismus der prinzipiellen Weltanschauung zusammenfindet: antikatholischer Protest, ethische Gewissensreligion, ein allgemeiner blasser Idealismus, Sympathie und Verehrung für die Persönlichkeit Luthers, historische Einsicht in den Zusammenhang der modernen Kultur mit dem Protestantismus, sozial-idealistische Bestrebungen, absoluter independenter Individualismus, Gefühl für die Unentbehrlichkeit einer religiösen Grundlage der Gesamtkultur, liberale und demokratische Christlichkeit, schließlich eine mehr oder minder ernstliche Modernisierung der christlichen Ideenwelt. Daß ein derartiges Gemisch schlechterdings keinen Sinn für den Protestantismus als Kirche und für die Religion als persönliche Beteiligung an der religiösen Gemeinschaft hat, liegt auf der Hand. Allerdings ebenso klar ist die gefährliche Schwäche, die hierin für den Protestantismus liegt; sie ist freilich weit aus am größten im deutschen Protestantismus; die Widerstandskraft gegenüber dem Massen-Atheismus und gegenüber den festen Formen und zentralisierten Kräften der pietistischen Orthodoxie und des erneuerten Katholizismus ist dadurch außerordentlich verringert, und mit immer demselben naiven Erstaunen sieht dieser Kulturprotestantismus die Mächte der Orthodoxie, des Pietismus und Katholizismus aus den von ihm ignorierten Volksschichten und Volkskreisen aufsteigen und die liberale Welt erschüttern und dezimieren. Freilich liegt der letzte Grund dieser Unkirchlichkeit noch tiefer und besteht er auch bei den Ernstesten dieser Gruppe fort: Kirche, Kultus und Unterricht des Protestantismus ist rein auf der Bibel aufgebaut und hängt daher in seinem einfachen unverkünstelten Sinn überall an der Bibel als dem inspirierten Wort Gottes oder dem alleinigen Gnadenmittel. Wo eine historisch-kritische Betrachtung der Bibel eingetreten ist, da ist jedoch eine derartige Begründung des ganzen Instituts und jeder Funktion auf die Bibel mit großen Künstlichkeiten oder auch Unwahrhaftigkeiten verbunden. Die Bibel, die das Gründungsmittel, das Kampfmittel und das Palladium des Alt-Protestantismus gewesen ist, ist dem Neu-Protestantismus zum größten Teil eine Schwierigkeit und ein Problem geworden, das die Fernhaltung der über die Bibel kritisch Denkenden von dem auf die inspirierte Bibel begründeten Institut zur Folge hat. Hier hat es der moderne liberale Katholizismus sehr viel leichter; er beruft sich nur auf Kontinuität und Gemeingeist der Menschheitskirche und kann Bibel und Dogma der historischen Auffassung übergeben. Ähnlich wie die Bibel macht der auf die Bibelauslegung begründete rein doktrinäre Kultus diesen protestantischen Kreisen große Schwierigkeit. Kunst, Belehrung, Vortrag haben sich von der Kirche emanzipiert, und dadurch ist die Anziehungskraft des Predigtkultus geringer geworden. Andererseits haben aber auch die Wiederbelebungen von Liturgie und Kunst im Kultus ihm keine größere Kraft einzuflößen vermocht. Die Idee des gemeinsamen Kultus ist überhaupt abgeschwächt.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Kirche, wie sie aus den alten

Zeiten heute noch fortbesteht, scharf von dem ganzen kirchenfreien Protestantismus. Sie ist im Gegensatze hierzu die Organisation der Religion zu Kultus, Unterricht, Bekenntnis und kirchlicher Liebestätigkeit. Sie hält die Geister mit größerem oder geringerem Zwang zusammen und behauptet, daß ohne sie und ihre zusammenhaltende Arbeit alles sich auflösen und die Wurzel verlieren würde. So ist in dem ganzen Zeitraum seit der Aufklärung ihre erste Aufgabe ihre rechtliche Reorganisation gewesen. Überall gibt es zunächst neue Theorien und finden dann seit Beginn des 19. Jahrhunderts neue Rechts- und Verfassungsbildungen statt. Unverändert bleibt nur die anglikanische Kirche, die aber auch Stück für Stück von ihren Vorrechten opfern mußte. In den reformierten Ländern ist überall das alte Band mit dem Staate gelöst, die Kirchenzucht von jeder Verbindung mit der Polizei befreit; der Staat unterhält nur die Landeskirche und wahrt sein äußeres Aufsichtsrecht; in allem übrigen sind die Kirchen auf sich selbst gestellt. In Amerika hat die Union und der Einzelstaat das Prinzip der vollen Kirchenfreiheit erklärt und geht in der Durchführung des Prinzips so weit, daß auch die offiziellen Volkszählungen und Statistiken keine Notiz von der Konfession nehmen; der Staat selbst hat übrigens dabei gewisse Attribute seiner allgemeinen Christlichkeit beibehalten. Die Buntheit der verschiedenen Kirchenbestände, der Individualismus der methodistischen Erweckung und der alte puritanisch-independente Gedanke der Gewissensfreiheit vereinigen sich hier zu der neureformierten Doktrin, und diese Doktrin ist von hier aus in unaufhaltsamem Fortschreiten begriffen. Die Kirchen des kontinentalen Luthertums verfielen freilich bei dem Mangel jeder selbständigen Organisation vorerst völlig dem Staate, aber mit dem Aufbau der modernen Verfassungen, der konfessionellen Mischung der neuzusammengesetzten Gebiete und der Erklärung der Freizügigkeit mußte auch hier der Staat dem Protestantismus eine selbständig organisierte Kirche schaffen. Das alles hat die Kirche in ihrem äußeren Herrschaftsumfang beschränkt, aber nach innen gekräftigt und zu verstärkter Wirksamkeit befähigt.

Nach einer Seite haben diese Verfassungsneubauten eine besonders einschneidende Wirkung gehabt: die Kirche ist von der bisher durch sie verwalteten oder stark beeinflussten Schule getrennt. In Amerika und England haben freilich die Denominationen ihr eigenes hohes und niederes Schulwesen neben dem staatlichen, soweit ein solches überhaupt vorhanden ist. Aber das ist dann auch eben freies kirchliches Schulwesen, dem auch nicht wie dem alten europäischen der Nachdruck des Staates verliehen wird. In Europa aber hat die Kirche die höhere Schule definitiv verloren; die früher vereinigte Tätigkeit des Theologen, Philologen und Schulmanns ist getrennt. Die Hochschulen nehmen, von jedem Glaubensdruck befreit und die philosophische und naturwissenschaftliche Fakultät in ungeahntem Umfang entwickelnd, einen völlig neuen Weg; höchstens durch Einfluß auf die theologischen Fakultäten bleibt hier der Kirche

Schule.

eine Einwirkung. Mittelschulen und Volksschulen werden gleichfalls emanzipiert; der Kirche bleibt nur die Einwirkung auf den Religionsunterricht. Das ist nicht bloß für die Schule, sondern auch für die Kirche von Bedeutung; sie kann ihre Kräfte konzentrierter auf die kirchlichen Aufgaben verwenden, verliert aber auch ein Hauptmittel ihres Einflusses und eine Nötigung zur Anteilnahme an der allgemeinen Bildung.

Ausbreitung.

Der äußere Besitzstand des Kirchentums hat sich nicht wesentlich verändert. Seit das *jus reformandi* sich auf die äußere Kirchenhoheit eingeschränkt hat, ist der Konfessionswechsel ganzer Länder nicht mehr möglich. Nur in den ehemals streng katholischen Ländern, in Frankreich, Österreich, Italien, sind die Reste der Reformation endlich zu kirchlicher Organisation und Freiheit gelangt, unter ihnen die kleine französische Kirche besonders reich an Geist und religiöser Kraft. Außerdem hat sich der Besitzstand durch die niederländische und englische Kolonial- und Weltpolitik verbreitert, die in den am meisten bewohnten Kolonien, in Kanada, in Kapland und Australien überall den Protestantismus verbreitet haben. Besonders wichtig ist das Vordringen der Union nach den pazifischen Gestaden; der schmale Küstensaum der protestantischen Bevölkerung hat sich dadurch unermeßlich erweitert, und, wenn auch die Einwanderung zugleich einen starken Katholizismus geschaffen hat, so ist doch das Land der Zukunft weitaus überwiegend protestantisch. Daneben ist ein neues Zentrum des Calvinismus in Südafrika im Entstehen begriffen.

Zu dieser Ausbreitung durch das Vordringen protestantischer Mächte kommt nun aber noch die Ausbreitung durch die freie Mission in allen Weltteilen. Der Alt-Protestantismus hatte bei seiner landeskirchlichen Geschlossenheit die Missionsaufgabe ausdrücklich abgelehnt, während der Katholizismus mit den spanischen und portugiesischen Kolonisationen seine missionierenden Orden ausgesandt hatte und von da aus auch selbständig bis China und Japan vorgedrungen war. Charakteristisch für das Luthertum ist der Vers, mit dem der Prediger Neumeister die Ablehnung begründete: Vor Zeiten hieß es wohl „Geht hin in alle Welt“, Jetzt aber „Bleib allda, Wohin dich Gott gestellt“. Die holländische Regierung hatte ihre Handelskompagnieen zur Ausbreitung des Christentums verpflichtet, was aber nur eine gewalttätige Massenbekehrung ergab, und die Neu-England-Staaten führten nur zögernd zu Versuchen der Indianermission. Dann entwarf Cromwell große Pläne einer Weltmission, und Leibniz nahm den Gedanken im Zusammenhang mit der Ausbreitung europäischer Kultur auf. Allein zu wirklicher Missionstätigkeit führte erst der Pietismus, der die Einzelperson mit der Verpflichtung zur Ausbreitung von Gottes Reich erfüllte: die Hallesche Schule stellte der dänischen Regierungsmission eifrige Missionare zur Verfügung, und die Herrnhutergemeinde eröffnete eine selbständige, über verschiedene Weltteile ausgebreitete Mission von größter Nachdrücklichkeit. Zu einer Mission im großen Stil kam es aber erst durch den Eintritt des methodistisch bearbeiteten Englands und Amerikas in diese

Aufgaben; sie hing zusammen mit dem Wachstum des Weltverkehrs, der Ausdehnung der Entdeckungsfahrten und mit der von der Aufklärung bewirkten Schätzung alles Menschlichen, besonders auch des Naturmenschen; so verflocht sie sich auch mit der Anti-Sklavereibewegung. Ihre Träger wurden nun eine Fülle freier Missionsgesellschaften, in deren Gründung dann auch Deutschland und der übrige Kontinent nachfolgten. Ihre Farbe ist fast durchgängig eine stark pietistische, doch tritt allmählich auch ein strengerer kirchlicher Geist in sie ein. Sie beschäftigt gegenwärtig rund 6000 Missionare, verausgabt jährlich rund 50 Millionen und hat rund 17000 Schulen auf den Missionsgebieten aufgerichtet. Der Erfolg läßt sich in seiner Bedeutung noch nicht einschätzen.

Auch im Verhältnis der Konfessionen zueinander trat eine wesentliche Verschiebung des Bestandes nicht ein; einzelne Konversionen im Zeitalter der Romantik, Verluste der englischen ritualistischen Bewegung an den Katholizismus und Verluste des letzteren in Frankreich und Österreich verschoben die Lage nicht bedeutend; im ganzen gewann der Protestantismus durch die stärkere politische und wirtschaftliche Entwicklung und vor allem durch die stärkere Bevölkerungsvermehrung der protestantischen Völker. Im Verhältnis von Luthertum und Calvinismus haben so gut wie alle erheblichen Konversionen aufgehört; dagegen ist freilich der Fortschritt und die Ausbreitung der calvinistischen Nationen bedeutend größer als die der lutherischen; das Luthertum ist heute stark in der Minorität, auch wenn man das durch schroffsten Archaismus ausgezeichnete amerikanische Luthertum mitrechnet. Dagegen hat im Verhältnis des Geistes der Konfessionen zueinander die stärkste Wandelung stattgefunden. Aufklärung und Pietismus brachten es zu einer fast völligen, auch den Katholizismus einschließenden, Indifferenz der Konfessionen. Aber diese auf Ermüdung und Oberflächlichkeit beruhende Indifferenz gegenüber dem Katholizismus verschwand mit dessen neuer aggressiver Stellung seit der nachnapoleonischen Reorganisation des Katholizismus; der Kampf ist wieder überall entbrannt, nun aber nicht mehr als Kampf geschlossener Systeme mit offizieller Kontroverstheologie, sondern als der Kleinkrieg konfessionell gemischter Bevölkerungen mit rein praktischer Abwehrtendenz; das relative historische Recht des Katholizismus ist im ganzen überall anerkannt, die alte Theorie vom römischen Antichrist so gut wie verschwunden. Im Gegensatze dazu aber hat die Annäherung der beiden protestantischen Konfessionen Bestand behalten und sogar in dem größten Teil Deutschlands zu der Union beider geführt, die freilich ein heftiges, aber nun schon längst wieder abflauendes Aufwallen des strengen Luthertums zur Folge hatte; immerhin sind manche deutsche Landesteile noch von einem harten, selbstgenügsamen Luthertum erfüllt. Unter allen Umständen bedeutete doch schon die Verselbständigung der lutherischen Kirchen, die Einführung des Synodalwesens und das Eindringen der freien Vereinsbildungen eine weitgehende tatsächliche

Verhältnis der
Konfessionen.

Calvinisierung. Dabei hat die moderne Gewöhnung an historische Selbstbesinnung den Unterschied der beiden Konfessionen zwar meist ohne Polemik, aber doch mit zunehmender Schärfe erfaßt. Beide Reformationskirchen stehen samt ihren pietistischen Tochterkirchen in einem so starken gemeinsamen Gegensatz gegen die moderne Welt, daß jetzt der kirchliche Protestantismus sich als Einheit fühlt und auch als Einheit von dem Historiker behandelt werden darf.

Innere
Entwicklung.

Nach innen fand das protestantische Kirchentum mit Aufklärung und Pietismus zunächst Ruhe von den alten dogmatischen Lehrkämpfen und Freiheit der Einzelgemeinde, die auf dem Gebiete des Luthertums natürlich zur Freiheit und oft Willkür der Geistlichen wurde, soweit sie nicht etwa durch Patronatseinflüsse gebunden waren. In dieser Freiheit konnte sich teils der Anschluß an pietistische und methodistische, teils der an modern wissenschaftlich gefärbte Theologie vollziehen. Der Optimismus der von uralten Fesseln befreiten Kulturwelt und der Glaube an eine neue glorreiche Fortschrittsperiode übertrug sich auch auf die Kirchen, aber so, daß auch sie den Fortschritt wesentlich auf weltlichem Gebiete und im Anschluß an die allgemeine humane Verbesserung der Menschheit erstrebten. Die Kirchen fühlten sich immer noch als die Träger und Organisatoren des geistigen Lebens, aber sie stellten sich der profanen und humanen Kulturbewegung, oft auch politischen, polizeilichen und administrativen Zwecken als Organe zur Verfügung; in dieser Richtung schützte sie auch der gegen jede selbständige Tätigkeit mißtrauische Polizeistaat des aufgeklärten Absolutismus, er behandelte sie als Mittel der moralischen Volkserziehung zum Besten des Staates. In dieser Freiheit ist in der Tat mancher Fortschritt erzielt worden und die Kirche jedenfalls populär geworden; insbesondere hat das Luthertum den Weg zu einer kirchlichen Liebestätigkeit erst jetzt gefunden; das Hallesche Waisenhaus mit seinem Schulwesen und seiner Kinderpflege wurde ein Vorbild für zahlreiche ähnliche Stiftungen; die humanen Reformen erfüllten auch die Kirche mit dem Eifer der Mitarbeit, und so sind bedeutende Reformen des Armenpflegewesens versucht worden; ein Pestalozzi stellt die Vereinigung beider Strömungen und den Ausgangspunkt der Verbesserung der Erziehung dar. Allein diese Freiheit und Toleranz entsprang zum großen Teil der religiösen Ermattung und Unkraft; ward auch oft zur Willkür und Neuerungssucht; vor allem der Kultus verfiel in dem Bestreben der Anpassung an die neue Sprache und den neuen Geist, und in die kirchliche Verwaltung kam ein Geist der Stagnation, der lieber überflüssig erscheinende kirchliche Stellen einzog als das System der kirchlichen Versorgung ausbreitete und den sich wandelnden Bevölkerungsverhältnissen anpaßte. Das Ende des 18. Jahrhunderts bedeutet nach dem enthusiastischen Aufschwung der pietistischen Periode und nach der Höhe der eigentlich begeisterten Aufklärung einen entschiedenen Niedergang des kirchlichen Wesens. Zu einer Erneuerung kam es überall, in Amerika, England und im Kontinent, durch den Aufschwung des Pietis-

mus nach dem Niedergang der Aufklärung in den Wirkungen der französischen Revolution. Zunächst freilich betätigt sich der Pietismus in freiem Vereinswesen und schafft, zunächst in England, die großen Gesellschaften für Mission, Bibelverbreitung, Traktatverbreitung, Liebestätigkeit aller Art. In Verbindung mit den englischen Kirchen erhebt sich dann der deutsche Pietismus und schafft neben den gleichartigen Vereinen solche für Rettungshäuser, Anstalten zur Ausbildung von Helfern in allen Liebeswerken, wie die Diakonen- oder Brüderhäuser und die Diakonissenhäuser, damit die Voraussetzung für Aufrichtung und Pflege eines sich immer weiter ausbreitenden Netzes von Liebesarbeiten; es kamen die Gründungen von Anstalten für Kinder-, Jugend-, Blinden-, Krüppel-, Krankenpflege, für Rettung der Verlorenen, Verbesserung der Gefängnisse, Pflege der Gefängnisentlassenen, für Stadtmission und Gemeindehilfe, Herbergen und Arbeiterkolonien; ja auch an so allgemeine Fragen wie Wohnungsfrage und Sparkassenwesen geht diese Vereinstätigkeit. Inzwischen hat dann auch die Kirche selbst nach innen sich überall konzentriert und mit den neuen Verfassungen zentralisierende Kräfte gewonnen; sie stellt den alten Kultus und die alten Lehrordnungen wieder her, gewinnt in steigendem Maße Uniformität und paßt sich mit Bildung neuer Parochieen, Vermehrung der Ämter und mit Kirchenneubauten der neuen Lage einer kolossal vermehrten Bevölkerung, den Fluktuationen der Freizügigkeit, den Anforderungen der wachsenden Großstädte und der verwickelten Diaspora an. Dabei hat sie anfänglich das Vereinswesen des Pietismus mit demselben Mißtrauen betrachtet, wie dieser das steife Amtswesen der Kirche. Aber allmählich hat sich eine immer engere Verschmelzung beider vollzogen, so daß heute die kirchliche Tätigkeit aller protestantischen Kirchen in einer engen Verbindung von kirchlich-organisatorischer und freier Vereinstätigkeit besteht; mit diesem ganzen Apparat verflcht sie sich unlösbar in die staatliche Wohlfahrtspflege und die humane Vereinstätigkeit der modernen Welt. Die hier aufgewandte Energie ist ganz außerordentlich, und der Beitrag dieser religiösen und kirchlichen Tätigkeit zur Gesamtleistung der Gesellschaft wesentlich und unentbehrlich, wenn er auch freilich zur Lösung ihrer Probleme keineswegs ausreicht und vielen wegen des damit verbundenen meist spezifisch pietistischen oder dogmatischen Geistes die Beteiligung unmöglich macht. Hier verteilen sich in der modernen Gesellschaft eben die Aufgaben; manche Dinge sind in der Tat nur einem religiösen Enthusiasmus möglich, der dann meist mit einer gewissen geistigen Enge verbunden ist, und manche Aufgaben sind nur durch eine bedeutend weltlichere Gesinnung lösbar, die dann aber ihrerseits doch auch ihre freiere und allgemeinere religiöse Grundlage hat.

Am schwersten ist unter diesen Umständen die ethische Leistung des modernen Protestantismus zu charakterisieren. Da die kirchliche Doktrin nicht mehr das Gesamtleben beherrscht und die theologischen Ethiken größtenteils nur Fortsetzungen alter Schultraditionen ohne wirkliches Ein-

Ethik des
modernen kirch-
lichen Prote-
stantismus.

gehen auf das total verwandelte Leben sind, so hilft die Kenntnis der ethischen Theorie wenig zum Verständnis der tatsächlichen ethischen Leistung. Von ihr tritt im ganzen nichts deutlich hervor als die Pflege der persönlichen Privatmoral sowohl in der religiösen und sittlichen Selbstbildung des Individuums als in der Liebesgesinnung und Liebestätigkeit des Einzelnen gegenüber dem Einzelnen; der alte Untergrund der Erbsünde, der diesen Tugenden früher stets ein stark asketisches Gepräge gab, ist außer in den engeren pietistischen Zirkeln überall stark verblaßt. Neben der Privatmoral tritt eigentlich als Beitrag zur öffentlichen Moral und zur Gestaltung des christlichen Lebenssystems nur die geschilderte Liebestätigkeit des christlichen Vereinswesens hervor. Die independenten Kirchen Englands und Amerikas und mit ihnen die ganze neureformierte Doktrin haben auf die direkte Beeinflussung des Gesamtlebens ausdrücklich verzichtet, machen aber die öffentliche christliche Meinung gelegentlich auf dem Wege der allgemeinen Mittel zur Geltendmachung öffentlicher Meinungen mit starker Wirkung geltend; nach innen besteht zur sittlichen Regulierung und Kontrolle der Kirchenglieder selbst die alte Kirchenzucht und Abendmahlsvorbereitung vielfach noch in voller Kraft. Die Kirchen sind daher dort überhaupt noch die tragenden Kräfte der allgemeinen öffentlichen Moral, wenn auch in völlig independenter Weise. Auf dem europäischen Kontinent ist das in viel bescheidenerem Maße der Fall. Die einzige Fortsetzung der alten ethischen Idee von einer christlich bestimmten Gesamtkultur findet sich in den Programmen des preußischen Konservatismus und des christlichen Sozialismus. Der erstere hebt in Wahrheit den modernen Staat und seine Kultur auf und ist bei der Unmöglichkeit einer solchen Aufhebung zu einem Programm der Klassenpolitik, des Schutzes des alten feudalen Agrarwesens, des handwerklichen Kleinbetriebes, der patriarchalen Autoritäten und der kirchlich-dogmatischen Orthodoxie geworden. Der zweite geht gerade aus den modernen Kulturbewegungen hervor, und, wenn er sich zunächst auch nur auf ein Teilproblem, auf das von der modernen Wirtschaftsform, Freizügigkeit und Industrie geschaffene Problem der Arbeiterschaft und des Proletariats konzentriert, so behandelt er doch in seinen daran geknüpften allgemeinen Theorien das ethische Kulturproblem überhaupt. Insofern ist er der einzige moderne Nachfolger der alten christlichen Ethik, der einzige Versuch zu einer modernen Umgestaltung der altprotestantischen Kulturethik auf der Basis der Freiheit und der Bruderliebe. Charakteristischerweise stammen auch hier die Anregungen aus England, d. h. von reformiertem Boden, und haben sich die offiziellen Kirchen teils nur zögernd, wie in England, teils gar nicht, wie in Deutschland, auf die neuen Aufgaben eingelassen. So verschmilzt hier am meisten der kirchliche Protestantismus mit dem Protestantismus der allgemeinen human-idealistischen Weltanschauung auf religiöser Grundlage; immerhin aber stammen doch die meisten Mitarbeiter aus den Reihen der Geistlichen und haben gerade diese das Problem als ein

die moderne Kirche direkt angehend bezeichnet. In England setzte die Bewegung bei den Chartisten-Unruhen ein, in denen sich zum erstenmal das schwere soziale Problem des modernen Industriestaates auftrat und eine rücksichtslose industrielle Bourgeoisie dem Arbeiterproletariat gegenüberstand. In diesem Kampf schob sich zwischen die Bourgeoisie und die agrarische Interessenpartei der christliche Sozialismus als Anwalt der Arbeiterpartei und des Gesamtwohls ein. Unter Führung von Maurice, Carlyle und Kingsley erklärten sie gegenüber dem utilitaristischen Individualismus einen ethischen Sozialismus für die religiöse Kulturforderung; die praktische Machtverteilung und die wirtschaftliche Besitzverteilung muß vom Ganzen aus so beeinflußt werden, daß möglichst jeder Mensch zur Ausbildung einer selbständigen Persönlichkeit von eigenem Wert gelangen kann. Die praktischen Mittel sind die von den Sozialreformern überhaupt vorgeschlagenen: Gewerkschafts- und Genossenschaftswesen, Produktivassoziationen und außerdem Verbreitung der höheren Bildung im Volke durch Settlements und Vortragskurse und Austausch zwischen den verschiedenen Klassenangehörigen. Diesen Prinzipien schlossen sich Ruskin und die Fabier, dann die kantisch gesinnten Universitätsphilosophen Green, Toynbee und E. Caird samt ihrem zahlreichen Studentenanhang an. Eine nicht bloß die Produktion, sondern auch die gerechte Verteilung der Güter erleichternde Gestaltung von Staat und Gesellschaft und die Ermöglichung weitgehender Anteilnahme an den geistigen Gütern erscheint als christliche Liebespflicht des Ganzen gegen den Einzelnen und des Einzelnen gegen das Ganze; charakteristisch für den christlichen Sozialismus ist hier bei aller Betonung der Persönlichkeit und der Pflicht der Gesamtheit gegen den Einzelnen doch die Verwerfung aller abstrakt demokratischen und naturrechtlichen Gleichheitsideen, überhaupt der eudämonistischen Gleichheit im Anteil an den Lebensgütern. Der deutsche christliche Sozialismus erwuchs aus den 48er Bewegungen und den Einwirkungen des englischen Vorbildes. Zunächst lenkte Wicherns großartige Tätigkeit die Bewegung auf das Gebiet der inneren Mission und des freien Vereinswesens. Victor Amadeus Huber machte nach englischem Vorbild Propaganda für das Genossenschaftswesen. Dann trat Rudolf Todt, angeregt von der kolossal rasch entwickelten Sozialdemokratie, in deren Gedanken ein und bildete sie vom christlichen Standpunkt aus um; das christliche Ideal ist ein gegenüber der natürlichen Selbstsucht und den natürlichen Klasseninteressen völlig radikaler Neubau der Gesellschaft, wo Staat und Kirche für die Verwirklichung dieses Ideals zu sorgen haben; Freiheit und Brüderlichkeit müssen ihre Grundsätze werden, und das kann nur eine Organisation des Gesamtlebens leisten. Zur theoretischen Durchbildung dieser Sätze und Vorbereitung einer politischen Aktion bildete er seinen „Zentralverein“. Die Übersetzung dieses Programms in praktische Parteipolitik übernahm Stöcker, der aber bald in die Bahnen der kleinbürgerlichen Mittelstandspolitik und damit der Konservativen geriet,

um schließlich dann doch wieder von diesen abgestoßen zu werden. Gleichzeitig wuchsen in dasselbe Programm die christlichen Arbeitervereine hinein, deren Charakter zwischen einer Wahltruppe der Konservativen und einer ein selbständiges christliches Gesellschaftsideal vom Arbeiterstandpunkt aus erstrebenden Reformpartei schwankt. Entsprechend den modernen politischen und kirchlichen Grundsätzen wird dabei nirgends mehr auf die alte staatskirchliche Zwangskultur, sondern immer auf freie Parteibildung und Durchsetzung des Programms durch christliche Majoritäten hingewirkt. Immerhin aber zieht sich durch die ganze Bewegung die Nachwirkung der altkirchlich patriarchalischen Erziehungs- und Beherrschungsideen hindurch und steht dem überall das neu-protestantische Prinzip des Individualismus und der Independenz, verbündet mit den modernen politischen und sozialen Freiheitsideen, gegenüber; zur wirklichen Klärung gerade dieses Gegensatzes ist es noch nirgends gekommen. Bei der Herrschaft der französisch-rationalistischen Gleichheitsideen in den liberalen Parteien Deutschlands konnte der christliche Sozialismus hier nur von den Konservativen ausgehen, die ihn von Anfang an mit konservativen und kirchlichen Ideen in Verbindung brachten. Allmählich mit der fortschreitenden Industrialisierung Deutschlands gewann er einen großen Teil der gebildeten Welt und die die idealen Kräfte schätzenden Nationalökonomien für sich. Im „Evangelisch-sozialen Kongreß“ fanden diese Interessen ein glänzendes Organ, wo gerade die konservativ-lutherischen und die modern freiheitlichen Elemente der Bewegung sich auseinandersetzten. Allein man scheiterte im ganzen an dem Widerstand der Arbeiterschaft, die sich der stärkeren atheistischen Sozialdemokratie anschloß, an der Abneigung der nicht-katholischen Parteien gegen alle religiös-ethischen Gesichtspunkte, an den dogmatischen Differenzen der protestantischen Gruppen und an der steigenden Feindseligkeit der offiziellen Kirche und der Konservativen, die mit dem alten Luthertum auch unter den ganz veränderten modernen Verhältnissen Bescheidenheit, Geduld und Berufsergebung für die erste Christenpflicht des gemeinen Mannes hielten. Trotzdem ist die Rolle der Bewegung schwerlich ausgespielt; in irgend einer Form wird sie wiedererstehen; denn sie ist die einzige Leistung der Ethik des modernen Protestantismus, die auf das Ganze der modernen Verhältnisse eingeht, und somit seine einzige wirklich umfassende Ethik.

Die Theologie.
Die Fakultäten.

Augenfällig verschieden von dem Kirchentum bewegt sich das dritte große Lebensgebiet des modernen Protestantismus, die Theologie. Der Grund dieser Erscheinung ist die verhältnismäßige Selbständigkeit der theologischen Fakultäten gegenüber den Kirchen, wenigstens soweit Deutschland, die Schweiz, Holland und Frankreich in Betracht kommen. In Amerika und England sind die theologischen Hochschulen Kircheninstitute oder doch kirchlich stark beeinflußt; nur zwei amerikanische theologische Schulen, in New-York und Boston, sind Versuche unabhängiger Gründungen; dazu kommen die kongregationalistischen und unitarischen

Schulen, die ebenfalls volle Bewegungsfreiheit genießen. Diese Stellung vor allem der deutschen Fakultäten als Bestandteile der staatlichen Universitäten und die Besetzung rein durch den Staat, der meist nicht direkt dogmatisch interessiert ist und auf die Gesamtheit der Bevölkerung Rücksicht nimmt, ist die Ursache der großen Blüte und Selbständigkeit der Theologie; mit dieser Stellung der Fakultäten würde die ganze Theologie selbst verschwinden, und es fehlt daher seit hundert Jahren nicht an immer wiederholten Bemühungen der Kirche, diese Stellung zu untergraben. Diese Fakultäten sind, wie sie den Gesamtverbänden der Wissenschaften angehören, so auch deren geistigem Einfluß aufs stärkste ausgesetzt. Sie bilden daher eine Vermittelung zwischen der Kirche und dem allgemeinen wissenschaftlichen Geist von höchster Bedeutung, und dieser ausgleichende Einfluß geht bis tief in die Lehren der noch als kirchengläubig anerkannten oder auch ertragenen Theologen hinein. In ihrer Hand liegt die Fortbildung des religiösen Gedankens, sofern er noch auf kirchliche Gemeinschaft und Organisation Wert legt. Sie sind nach links die Wahrer der Kontinuität und die fachmäßigen Kenner der christlichen Religionsgeschichte, nach rechts die Fortbildner des kirchlichen Denkens.

Diese Aufgabe stellt sich sofort mit dem Beginn der Aufklärung, mit der Veränderung des allgemeinen geistigen Klimas ein. Waren bis dahin die theologischen Fakultäten die Obergutachter und Diktatoren der Wissenschaften und die eigentlichen Spitzen der Kirchenlehre, so treten sie von da ab in die Rolle der Vermittler ein, die zwischen der allgemeinen kirchenfreien Wissenschaft und der Kirchenlehre vermitteln. Die völlige Veränderung der frei gewordenen Wissenschaft und der alte Anspruch der Kirche, am wissenschaftlichen Leben teilzunehmen, nötigt ihnen diese Stellung naturnotwendig auf. Damit lockert sich aber andererseits auch naturgemäß ihre Stellung zu der Kirche. Die Vermittlung ist ihr wesentlicher Charakter, und all ihre Vorzüge und Schwächen, auch ihre Schicksale, beruhen auf dieser Vermittlungstätigkeit; daß einzelne bedeutende Theologen zugleich originelle Philosophen oder große Historiker sind, ist dabei nicht ausgeschlossen, aber dem Geiste des Ganzen gegenüber Zufall. Im ganzen folgt die Theologie hierbei überall in weitem Abstand der Entwicklung der allgemeinen Wissenschaft und Philosophie. Ihre Geschichte ist die Geschichte der Übernahme und Adaptierung oder Bekämpfung und doch zugleich Plünderung der philosophischen Religiosität. Sie trägt größtenteils die alten Kleider der Philosophie auf oder schneidert sich aus ihnen neue passende Gewänder zurecht. Wirkliche religionsphilosophische Originalität kommt dabei nur wenigen wie Schleiermacher, Kierkegaard und Richard Rothe zu. Andere wie Ritschl, Frank, Biedermann geben übernommenen Gedanken wenigstens eine kraftvolle und bedeutende Wendung. Ihre ganze Feinheit und Energie, ihre Kraft und ihr Wissen geht in der immer erneuerten Kombination auf, in dem heißen Bemühen, das überkommene Erbe den neuen Verhältnissen anzupassen. Nur

Der Gesamtcharakter der Theologie. Offenbarungs- und Erlösungsbegriff.

in einer Richtung erwirbt sie ein neues und selbständiges Arbeitsgebiet, in der historischen Erforschung der Entwicklung des Christentums, vor allem in der der großen Grundlagen und Knotenpunkte. Die Religionsgeschichte Israels, die Begründung des Christentums durch Jesus und Paulus, die Entstehung des Katholizismus und des Mittelalters, die Reformation rücken mit dem modernen historischen Denken und der Ausbildung der philologischen Methoden in eine völlig neue Beleuchtung. Was die wissenschaftliche Theologie hier geleistet hat, ist in der Tat großartig, ausgezeichnet durch weiten Blick über große Perioden und durch Feinheit der Nachempfindung und Analyse. Freilich steht sie auch hier zunächst unter dem Impuls der allgemeinen Methoden und Denkweisen und ist langsam genug auf diese Forschungen eingegangen. Zunächst behalf sie sich mit umständlicher gelehrter Kommentierung und rein sprachlicher Forschung. Seit aber David Friedrich Strauß unter Zusammenfassung der entwicklungsgeschichtlichen Methode des deutschen Idealismus und der gelehrten Kommentierung der älteren Generation den Anstoß zu einer rückhaltlosen historischen Forschung gegeben hat, ist die Arbeit in vollster Tätigkeit und rastlosem Fortgang. Dabei steht die historische Arbeit der Theologie immer zugleich unter einem besonderen theologischen Motiv. Es handelt sich für sie nie bloß um Feststellung des Gewesenen, sondern zugleich um die Abschätzung der religiösen Bedeutung des Gewesenen, um die Anknüpfung religiöser Impulse und Erkenntnisse an den von der Forschung aufgedeckten Sachverhalt; es handelt sich für sie immer zugleich um den Offenbarungsbegriff und um die Umbildung dieses Begriffes durch die neuen historischen Erkenntnisse. Das Christentum ist und bleibt positive Religion, und sein Wesentliches bleibt daher immer die Anknüpfung seiner religiösen Ideen an das lebendige persönliche Leben, an die tatsächliche Offenbarung der göttlichen Kräfte in der geschichtlichen Wirklichkeit. Urchristentum und alte Kirche verschmolzen in einer wissenschaftlich und historisch völlig unkritischen Atmosphäre das Geschichtliche und das Religiös-Gegenwärtige, machten durch das große Christusdogma das Geschichtliche zur Menschwerdung des Göttlichen, und auf solchen Offenbarungsglauben konnte und mußte sich ein allbeherrschendes Lebens- und Kultursystem aufbauen, wie Mittelalter und Alt-Protestantismus es gewesen waren; die Menschwerdung Gottes tilgte in Christus und der Bibel alles Menschlich-Relative aus, und diesen absoluten Maßstäben mußte alles Menschliche unterworfen werden. Aber nun hob die historische Forschung erst das Menschlich-Bedingte in dem Christusbilde und in der Bibel hervor, und bald verschlang sie beide in den Gang einer menschlich-geschichtlichen Entwicklung, die nur die Originalität und geistige Schöpferkraft des Heros übrig ließ. Vom Trinitätsdogma kam man auf die paulinisch-johanneische Lehre und von ihr auf den historischen Christus. Von da aus galt es die ganze christliche Ideenwelt auf eine neue historische Basis, auf einen neuen Offenbarungsglauben, zu stellen. Die einen

opferten bei der Unsicherheit aller Überlieferung und dem stark legendarischen Charakter des biblischen Christusbildes die historische Begründung ganz und hielten sich an die christliche Gottesidee und Ethik als an die Offenbarung Gottes in der Entwicklung des menschlichen Geistes; die anderen setzten in die Erforschung Jesu besondere auf innere Erfahrung begründete religiöse Motive und Postulate ein, die den Mythos hier schonender zu behandeln veranlassen sollten, als auf nichtchristlichem Gebiet; und wieder andere glaubten, an das bei strengster historischer Forschung verbleibende Große und Gewaltige, an die durch die Jahrhunderte wirkende gotterfüllte Persönlichkeit Jesu, Nachfolge, Glauben und Liebe anknüpfen zu können und zu sollen. Von dieser Veränderung im Zentralpunkt des Systems gehen die tiefsten Wirkungen aus; das alte christologische Dogma und der Mythos sind zersetzt, Trinitäts- und Genugtuungslehre aufgelöst oder unsicher gemacht, dem Sakraments- und Kirchenbegriff die Wurzel entzogen, der direkte Verkehr mit der Bibel erschwert. Vor allem aber ist der Offenbarungsbegriff in seiner innersten Wurzel verwandelt, und völlig unfähig, ein allgemeines supranatural orientiertes Kultursystem, wie das des Mittelalters und des Alt-Protestantismus, zu tragen. Es gibt nur mehr qualvolle Repristinationen der alten Christologie, die genug an sich selbst zu tragen haben und daher ihrerseits nichts anderes mehr tragen können, oder freien Glaubensanschluß an die Persönlichkeit Jesu, die Kräfte der Gesinnung und Festigung im Glauben von sich ausgehen läßt, aber nichts mit unwandelbaren Maßstäben normiert, oder schließlich allerhand Verworrenheiten und rhetorische Überschwenglichkeiten. In diese Krisis des Offenbarungsbegriffes ist dann aber auch der Erlösungsbegriff hineingezogen. Wo ein supranaturaler Eingriff Gottes in die übrigens sich selbst überlassene Welt vorliegt, da kann dieser Eingriff zugleich ein einmaliges zentrales Erlösungswunder sein. Die paulinische Lehre, die die Geschichte aus dem Jesusbilde ausgetilgt hat, konnte Jesus und seinen Tod auch zur Erlösung von Sünde, Gesetz und Tod machen. Aber wo das Geschichtliche im Christusbilde wiederhergestellt wird und Jesu Leben und Tod schließlich den allgemeinen historischen Gewalten verfällt, da kann die Erlösung nicht mehr ein einmaliges in ihm vollzogenes Wunder sein. Überdies wirken die Bedenken moderner Ethik und des modernen Gottesbegriffes gegen ein stellvertretendes Strafleiden und gegen einen kosmischen Verwandlungsauber. So kommt es zur Umbildung des Erlösungsbegriffes und zum Kampf um ihn. Die einen bleiben bei dem von Jesus vollbrachten Erlösungswunder, aber ethisieren und verinnerlichen es zu einer stellvertretenden Anerkennung menschlicher Sündhaftigkeit und zur Grundlegung eines reineren religiösen Lebens, die anderen verlegen die Erlösung in die Religion überhaupt, in die wahre Gotteserkenntnis, und sehen in Jesus nur den Führer zur höchsten, am innerlichsten wirkenden und zugleich rein ethischen Erlösung durch Gott selbst.

Am Anfange, wo das natürliche System der Geisteswissenschaften mit der Theologie in dem normativen Geiste und den begrifflichen Mitteln noch übereinstimmten und ein freudiger Fortschrittsglaube alles beherrschte, war die Vermittlung noch leicht; sie bestand im wesentlichen darin, daß in Übernahme der sozinianischen und arminianischen Kritik die großen altkirchlichen Dogmen der Trinität, der Gottmenschheit Christi, der Satisfaktion und der Welt- und Menschheitsverderbung durch die Erbsünde abgetragen wurden; sie sind seitdem für das allgemeine wissenschaftliche Bewußtsein nicht wieder aufgestanden. Außerdem wurden die ersten Grundlagen einer kritischen, religionsgeschichtlichen und religionsvergleichenden historischen Forschung in Bibel, Kirchen- und Dogmengeschichte gelegt. Die positive Lehrdarstellung hielt sich wesentlich an eine Vereinerleung der christlichen Idee mit der natürlich-rationalen Metaphysik und Ethik des natürlichen Systems, wobei nur die einen mehr die inhaltliche Übereinstimmung, die andern mehr die formelle Verschiedenheit, d. h. den Vorzug des Christentums, auf supranaturaler Offenbarung und Kräftigung seiner Wahrheiten zu beruhen, betonten. Es ist eine mehr oder minder weitgehende Angleichung an die von Locke, Leibniz und Wolff geschaffene philosophische Religionslehre. Schwieriger wurde die Vermittlung im 19. Jahrhundert nach der pietistischen Restauration des Kirchentums und nach der Fortentwicklung des wissenschaftlichen Geistes durch die evolutionistische Metaphysik und Geschichtslehre des deutschen Idealismus, wozu dann als ein neues Motiv noch die Attacken der auf die Naturwissenschaften begründeten naturalistischen Philosophie kamen. Von nun ab gingen die Wege immer weiter und bunter auseinander. Das eine Extrem bildet die Tübinger Schule, die die Anfänge der rationalistischen Geschichtsforschung zu einer wirklich universalhistorischen Auffassung fortbildete und zugleich die religiöse Idee selbst als in diesem geschichtlichen Werden sich entfaltend ansah. Sie sind die ersten Begründer einer im eigentlichen Sinne modernen wissenschaftlichen Theologie, und auf den Zusammenhang mit ihnen weist alles näher oder ferner zurück, was heute an eigentlicher wissenschaftlicher Arbeit geschieht. Sie gehen auf Hegel, d. h. auf die Religionsphilosophie des deutschen Idealismus zurück und wahren die kirchliche Bestimmung der Theologie mit Hegel durch die Theorie von dem Nebeneinander der religiösen Idee und ihrer populären Vorstellungsform; die Philosophie hat die religiöse Wahrheit in der Gestalt der Idee, die Theologie hat sie in der Gestalt der Vorstellung; die Theologie pflegt diesen Vorstellungsbesitz vor allem durch geschichtliche Erforschung seiner Entstehung und geschichtliche Darstellung seines Reichtums; in der Dogmatik vollzieht sie die möglichste Konformierung der von den religiösen Heroen getragenen Vorstellung an die Forderungen der Idee. Das andere Extrem bildete die Hengstenbergische Schule, welche auf pietistischer Grundlage das Bibelchristentum wieder aufrichtete, alle historische Forschung an die An-

erkennung einer wenigstens grundlegenden Übernatürlichkeit der Bibel und Heilsgeschichte band und die dogmatische Theologie irgendwie auf die übernatürliche Versöhnung und Erlösung im Werke Christi begründete; hier herrscht die Theorie von der inneren Erfahrung, die, auf der Sündenerfahrung beruhend, von der Erbsünde aus das Erlösungswunder postuliert und die Erlösung auf Grund der Bibellektüre als Erfahrung bezeugt; sie ist Zeugnis- und Erfahrungstheologie, die entweder die Erfahrung von der erlösenden Wirkung der Bibel zugrunde legt und dann zum Biblizismus wird oder von der Erlösungserfahrung im allgemeinen ausgeht und von ihr aus die dogmatischen Lehrsätze postuliert, die dann von Bibel und Kirchenlehre bestätigt werden. Von da aus sind Anlehnungen an die idealistische Lehre Schellings und später an die empirische Psychologie erstrebt worden; die unerträglichsten Spitzen der antikeitmittelalterlichen Weltanschauung werden abgebrochen, Christologie und Genugtuungslehre mannigfach erweicht; im ganzen aber besteht das alte anthropozentrische Weltbild mit dem Supranaturalismus des Erlösungswunders, mit Engeln und Teufeln fort. Sie hat jedenfalls nicht über die gelehrte Theologie, aber über die Geistlichen im ganzen die Herrschaft davon getragen; sie ist die populärere und faßlichere Macht. Zwischen beiden Extremen bewegen sich die buntesten Kombinationen, unter ihnen aber nur eine wirklich groß und bedeutend, die Lehre Schleiermachers (gest. 1834), welche die Theologie bewußt und prinzipiell als Kompromiß von Religionswissenschaft und praktisch-kirchlicher Arbeit auffaßte, die Dogmatik als Darstellung der vollendeten religiösen, nicht im Erkennen, sondern im Gefühl wurzelnden, Menschheitsidee in den Formen der kirchlichen Überlieferung bezeichnete und so ihr prinzipiell eine exoterische Aufgabe stellte, die auch von dem Geistlichen die möglichste Einkleidung seiner persönlichen religionswissenschaftlichen Überzeugung in biblisch-kirchliche Formeln, freilich aber dann auch eine offene Preisgabe des unverkennbar Überlebten, verlangte. Die Tendenzen Schleiermachers sind in einer ähnlich großen Weise nur von Ritschl (gest. 1889) wieder aufgenommen worden, der Schleiermachers Neigung zum ästhetischen Pantheismus durch stärkeren Anschluß an die Ethiktheologie Kants korrigierte, aber bei weit geringerem philosophischen Interesse als Schleiermacher nur die Unabhängigkeit der Religion von der Metaphysik proklamierte und im übrigen die christlichen Ideen mit stark lutherisch-kirchlicher Tendenz als religiöse Befähigung zur ethischen Gesinnungsautonomie, zur freien gewissenhaften Berufserfüllung und zu einem allem Leid trotzenen Vorsetzungsglauben darlegte; von da aus hat er eine eigentümliche historische Anschauung von der Geschichte des Christentums entwickelt, die in der Verherrlichung von Luthers unphilosophischer Gesinnungsreligion und Berufsethik gipfelt, dabei aber die protestantische Askese und den Zusammenhang mit Geist und Dogma des Mittelalters unterschätzt. In diesen drei Hauptgruppen bewegt sich die deutsche Theologie; sie hat

darin nach und nach in Holland, Frankreich, England und allmählich auch in Amerika ebenbürtige Nachfolger gefunden. Eine Religion des Glaubens und der persönlichen Überzeugung muß naturgemäß allen Wert legen auf den Gedanken, und so ist die Arbeit an der Theologie und der Kampf um die Theologie ein Hauptlebensinhalt des Protestantismus geworden, während der Katholizismus seine großen Dogmen als unantastbare Kircheninstitutionen außerhalb jeder Diskussion hält und praktisch sich den verschiedensten, von ihnen ganz unabhängigen Interessen hingeben kann. Der beständige Kampf um das Dogma aber hat für den Protestantismus wie etwas Belebendes so auch etwas Aufreibendes, und es ist sein Hauptinteresse, diesen Kampf, sei es durch Kirchenspaltungen, sei es durch Verträglichkeit verschiedener Richtungen unter einem Kirchendach, zu beenden. Neben dieser wissenschaftlichen verbleibt die spezifisch pietistische Theologie, die lediglich im erbaulichen Bibelstudium besteht und um die Ideen der Bekehrung, Genugtuung und Heiligung mit fast technischer Ausbildung einer bestimmten religiösen Psychologie sich bewegt, im übrigen die Wissenschaft mit zu der Welt rechnet, die den Weltkindern zu überlassen ist. Von beiden wieder unterschieden ist die rein traditionalistische Theologie der englischen und besonders amerikanischen Kirchen, die die Kontroversen des 17. Jahrhunderts fortsetzt und sich nur als effektvolle Rhetorik modernisiert hat, im übrigen aber hinter der praktischen Betriebsamkeit und dem äußeren Konkurrenzkampfe der Denominationen zurücktritt. Die Flucht ins Praktische ist das Mittel, den eindringenden modernen Ideen zu entgehen, während man über das unfruchtbare Theoretisieren der deutschen Theologie sich erhaben fühlt.

Schluß-
betrachtung.

Der Blick auf die Kämpfe der Theologie erneuert den Eindruck der Zerklüftung, den der moderne Protestantismus auch von anderen Seiten her darbot. Und es ist kein Zweifel, daß diese Zerklüftung ein kritischer Zustand ist, der so nicht ewig dauern kann. Große Veränderungen liegen in der Luft. Allein die Zukunft zu prophezeien, ist nicht Aufgabe des Historikers; es ist Aufgabe des Willens und der Überzeugung, sie zu machen. Was eine unbefangene Geschichtsforschung lehrt, das ist der fundamentale Unterschied zwischen Alt- und Neu-Protestantismus. Die religiöse Geisteseinheit, die religiöse Volkskultur und ihre Begründung auf die zusammenwirkenden Institutionen der Kirchenanstalt und des aus dem sittlichen Naturgesetz hervorgegangenen Staates sind nicht bloß als Wirklichkeit, sondern auch als Forderungen verschwunden. Der Geist der Independenz und der freien Überzeugungsgemeinschaft, die Ausgleichung der Religion mit einer neuen Wissenschaft, wie sie seit Bildung der Kirche nie vorhanden war, sind seine charakteristischen neuen Züge. Auf dieser neuen Basis erzeugt er die beiden Haupterscheinungen des asketischen Pietismus und der mit der Welt sich ausgleichenden Bildungsreligion. Die fortgeführten Kirchen-

organisationen und die weiter neu gebildeten stehen unter den Einflüssen beider Strömungen und haben ein richtiges Verhältnis beider bis jetzt nicht gefunden, obwohl beide unverkennbar tief in der menschlichen Natur wurzeln und sich irgendwie miteinander einrichten und vertragen müssen. Sie können sich beiderseitig befruchten und stehen beide einem außerordentlichen Verfall des religiösen Gedankens und Lebens in der modernen Welt kämpfend gegenüber. Das ist die Lage der Gegenwart. Das Ideal, das die Alten und das Mittelalter vor sich hatten, der Gedanke einer einheitlichen, von religiösem Geist erfüllten Kultur, ist vorläufig in weiter blauer Ferne der Vergangenheit, und seine Erneuerung auf dem Boden der freien geistigen Übereinstimmung ist etwas, wonach sich der ermüdende Individualismus allmählich immer stärker sehnen wird, aber vorläufig in mindestens ebenso blauer Ferne der Zukunft.

Literatur.

Eine wissenschaftliche Erforschung des Protestantismus unter religions- und kultur-geschichtlichen Gesichtspunkten gibt es, wie überhaupt eine wissenschaftliche Geschichte des Christentums, erst seit den Arbeiten der Tübinger Schule. Unter ihren Vorgängern sind nur die heute noch wertvollen Arbeiten PLANCKS (Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes, 1781 f.) hervorzuheben, alles übrige hat nur Materialwert. Die Gesichtspunkte der Tübinger (BAUR, ZELLER, SCHNECKENBURGER, WEINGARTEN, auch ALEX. SCHWEIZER) sind dabei überwiegend darauf gerichtet, in der Reformation die Entstehung der modernen autonomen Überzeugungs-religion und -sittlichkeit, sowie den spekulativen, der modernen Philosophie homogenen Gehalt ihres Gottesbegriffes zu zeigen. Eine zweite Gruppe bedeutsamer Forschungen und Auffassungen hat RITSCHL eingeleitet (außer RITSCHL selbst HARNACK, LOOFS, GOTTSCHICK, HERRMANN, KATTENBUSCH, auch SEEBERG), wobei der reformatorische Gedanke unabhängiger von seinem spekulativen Gehalt und mehr in seiner eigentlich religiösen Besonderheit erfaßt ist; doch ist die ganze Betrachtung hier einseitig lutherisch, das Luthertum stark modernisiert, der Abstand Luthers von der Orthodoxie überschätzt und die unwandelnde Bedeutung der modernen Welt unterschätzt; auch ruht diese Auffassung auf einer sehr einseitigen Betrachtung des Mittelalters, an dem fast nur die areopagitische und neuplatonische Unterbauung des Systems beachtet wird; andererseits ist dann auch im Luthertum der hier fortbestehende, nur andersartige Abstand zwischen Gott und Welt unterschätzt und den Reformatoren eine allzu weltfreudige Lebensauffassung zugeschrieben. An die Forschungen der Ritschlschen Schule schließt sich DILTHEY an (Archiv f. Gesch. der Philos. IV, V, VI und Preuß. Jahrb. 1894), indem er einerseits die Weltfreudigkeit der Reformatoren noch steigert und sie aus der Weltbejahung der städtischen Kultur ableitet und andererseits die Reformation in das Ganze der der modernen Welt zuströmenden Geistesentwicklung einreihet. Das erste entspricht nicht den Tatsachen und das zweite unterschätzt trotz der äußerst lehrreichen Einzelausführungen den Zusammenhang der Reformation mit dem Mittelalter. In der letzteren Hinsicht findet man weitaus richtigere Ansichten in den kirchenrechtshistorischen Arbeiten von K. RIEKER. Die Profanhistoriker RANKE, BEZOLD, ERDMANNSDÖRFFER, GARDINER, RITTER, MARCKS haben im Grunde doch immer nur den politischen Rahmen der religions-geschichtlichen Ereignisse gezeichnet, und, so unentbehrlich diese Arbeiten auch für die Religionsgeschichte sind, diese selbst ist von ihnen wesentlich den theologischen Darstellungen entnommen. Einen besonders wichtigen Beitrag hat ein Teil der katholischen Forscher geliefert; die Werke von KAMPSCHULTE, MÖHLER und A. EHRHARDT können durchaus ihren Einfluß auf die Auffassung des Protestantismus verlangen.

Dem Verfasser der vorliegenden Darstellung scheint die heutige Aufgabe vor allem eine klare Herausarbeitung des Verhältnisses zum Mittelalter und zur modernen Welt zu sein, und zwar scheint ihm das am deutlichsten in der Herausstellung der ethischen Gedanken bewirkt werden zu können; er geht aus von den Grundlinien einer Geschichte der christlichen Ethik, wie er sie sich denkt und wie er sie mehrfach bereits angedeutet hat; vgl. „Grundprobleme der Ethik“, Zeitschr. f. Theologie und Kirche 1902; Anzeige von Seebergs „Dogmengeschichte“, Gött. Gel. Anzg. 1901; Artikel „Moralisten, Englische“ in Herzogs Realenzyklopädie³; „Politische Ethik und Christentum“ (Göttingen, 1894). Die für Mittelalter

und Protestantismus gleich wichtige Ergänzungstheorie von der Lex naturae ist von ihm für das Luthertum historisch dargestellt in „Vernunft und Offenbarung bei J. Gerhard und Melanchthon“ (Göttingen, 1891).

Unter den gebräuchlichsten Handbüchern der protestantischen Religions- und Kirchengeschichte ist KURTZ, „Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende“ II, 13. Aufl. (Leipzig, 1899) durch Reichtum an Stoff und Mangel an Ideen, MÖLLER-KAWERAU, „Lehrbuch der Kirchengeschichte“ III (Freiburg, 1894) durch den Einschlag feiner Spezialforschungen KAWERAU, NIPPOLD, „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte“³ (Berlin, 1889 ff.) durch Mangel an Stoff und Zerflossenheit der Ideen charakterisiert. Vielversprechend ist die von aller Schablone freie, auf sorgfältigster Forschung beruhende, aber erst in den Anfängen stehende Arbeit von KARL MÜLLER, „Grundriß der Kirchengeschichte“ II (Tübingen, 1902). Vortreffliche Dispositionen und wertvolle Hinweise gibt LOOFS, „Grundlinien der Kirchengeschichte“ (Halle, 1901).

S. 257. Renaissance: K. NEUMANN, „Rembrandt“ (Stuttgart, 1902) und „Byzantinische Kultur und Renaissancekultur“ (Stuttgart, 1903).

S. 257. Verhältnis des Paulinismus zur Reformation: WERNLE, „Der Christ und die Sünde bei Paulus“ (Freiburg, 1897).

S. 259. *medicina* und *favor*: Corpus Reformatorum XXI 158 (Braunschweig, 1854); Luthers Petschaft: DE WETTE, „Luthers Briefe“ IV (Berlin, 1827) 79 f.; Rechtfertigung: „Ideo justificamur, ut justi bene operari et obedire legi Dei incipiamus“ (Symbolische Bücher der evang.-luther. Kirche, herausgeg. von J. T. MÜLLER⁶ [Gütersloh, 1886], S. 146).

S. 261. Lex naturae: TROELTSCH, „Joh. Gerhard und Melanchthon“ und Anzeige von Seebergs „Dogmengeschichte“ (Gött. Gel. Anz. 1900).

S. 263. Protestantische Askese: die ausgezeichneten Abhandlungen von MAX WEBER (Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik XX u. XXI); TROELTSCH, „Moralisten, Englische“ a. a. O. und „Grundprobleme“ a. a. O. S. 154, 165.

S. 263. Das Wort Francks bei HEGLER, „Geist und Schrift bei Seb. Franck“ (Tübingen, 1892) S. 26.

S. 267. Psychologisierung der Religion bei den Reformatoren: TROELTSCH, Anzeige von Seebergs „Duns Scotus“ in Gött. Gel. Anz. 1903.

S. 269. Theologie der Florentiner und Erasmus: WERNLE, „Die Renaissance des Christentums“ (Tübingen, 1904).

S. 271. Universalismus des Erasmus: DILTHEY, Archiv f. Gesch. d. Philos. V 341—348, VI 87; seine anfänglich stark lutherfreundliche Stellung: KALKOFF, „Vermittlungspolitik des Erasmus und sein Anteil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit“, Archiv f. Ref.-Gesch. 1904.

S. 273. Übergang der Evangelientheologie zur paulinischen Theologie der Reformation: WERNLE, a. a. O. S. 33 f.

S. 274. Antitrinitarier und Sozinianer: TRECHSEL, „Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin“ II (Heidelberg, 1844), und FOCK, „Der Sozinianismus“ (Kiel, 1847).

S. 275. Cornheert: DILTHEY, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI S. 487—496, und BUSKEN-HUET, „Rembrandts Heimat“ (Leipzig, 1886/1887) II 21—26; Arminianismus: SCHWEIZER, „Die Zentraldogmen der reformierten Theologie“ (Zürich, 1854/56); Grotius: DILTHEY a. a. O. VI 90—93.

S. 276. Luther: die bekannten Biographien von KÖSTLIN, 2 Bde., 5. Aufl. (Berlin, 1903), LENZ, 2. Aufl. (Berlin, 1883), BUCHWALD (Leipzig, 1902), BERGER (Berlin, 1895), RADE (Tübingen, 1901), KOLDE (Gotha, 1884/89/93), HAUSRATH, 2 Bde. (Berlin, 1904).

S. 280. Luthers Stellung zum Staat: G. JÄGER, „Politische Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwicklung Deutschlands“, Preuß. Jahrb. 1903; E. BRANDENBURG, „Martin Luthers Anschauung vom Staat und der Gesellschaft“, Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch., Halle, 1901; die Lex naturae bei Luther: E. EHRHARDT, „La notion du droit

naturel chez Luther“ in *Etudes de théologie et d'histoire*, Festschrift von Paris für Montauban 1901; die Ethik Luthers: KAPP, „Religion und Moral im Christentum Luthers“ (Tübingen, 1902).

S. 281. Die religiösen Grundideen Luthers: GOTTSCHICK, „Die Heilsgewißheit des evangelischen Christen im Anschluß an Luther“, *Z. f. Theologie u. Kirche* 1903; sein Verhältnis zu den übrigen Gruppen vorbereitender Reform: W. KÖHLER, „Luther und die Kirchengeschichte“ I (Erlangen, 1900).

S. 283. Die Wandlungen Luthers: W. KÖHLER, „Reformation und Ketzerprozeß“ (Tübingen, 1901), und O. SCHEEL, „Luthers Stellung zur Heiligen Schrift“ (Tübingen, 1902).

S. 283. Bezugnahme auf das Alte Testament bei der Berufslehre: K. EGER, „Die Anschauungen Luthers vom Beruf“ (Gießen, 1900), S. 124.

S. 284. Die Berufslehre Luthers: EGER, die eben genannte Schrift, und MAX WEBER, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ I, *Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpol.* XX, 1904.

S. 287. Zwingli: RUDOLF STÄHELIN, H. Zwingli (Basel, 1895/97), BAUR, *Zwingli Theologie* (Halle, 1885/89), ZELLER, *Theologisches System Zwinglis* (Tübingen, 1853).

S. 291. Zwinglis Ideal des christlichen Gemeinwesens: HUNDESHAGEN, „Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbes. des Protestantismus“ I (Wiesbaden, 1864).

S. 296. Die Täufer: CORNELIUS, „Gesch. d. Münsterschen Aufruhres“ (Leipzig, 1855/60); E. BELFORT BAX, *Rise and fall of the anabaptist* (London, 1903); Gesamtcharakteristik bei HEGLER, „Seb. Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie“ (Tübingen, 1901) und „Geist und Schrift bei Seb. Franck“ (Tübingen, 1892).

S. 297. Unterschied der Lex naturae in Naturstand und im Sündenstand: ZWINGLI, „Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ (Werke, hgg. v. SCHULER u. SCHULTHESS Bd. I [Zürich, 1828] S. 428 ff.), und HOOKER, „The laws of ecclesiastical polity“ 1594 (Morleys Universal Library, London, 1888) S. 94 „Howbeit the corruption of our nature being presupposed, we may not deny but that the law of nature doth now require of necessity some kind of regiment; so that to bring things into the first course they were in, and utterly to take away all kind of public government in the world, were apparently to overturn the whole world“. Ähnlich S. 101.

S. 300. Holländische Spiritualen und Täufer: HYLKEMA, „Reformateurs“ (Haarlem, 1900/02).

S. 303. Analyse der Geistlehre und der Spiritualisten bei R. GRÜTZMACHER, „Wort und Geist“ (Leipzig, 1902).

S. 305. Calvin: KAMPSCHULTE, „Calvin, sein Staat und seine Kirche“ (Leipzig, 1869/99), CORNELIUS, „Historische Arbeiten“ (Leipzig, 1899), CHOISY, *La théocratie à Genève* (Genf, o. J.).

S. 307. Calvins Prädestinationslehre: AL. SCHWEIZER, „Zentraldogmen“ (Zürich, 1856/58), und W. SCHEIBE, „Calvins Prädestinationslehre“ (Halle, 1897); Zusammenhang Calvins mit Butzer und durch ihn mit Zwingli und den Täufern: LANG, „Der Evangelienkommentar Martin Luthers“ (Leipzig, 1900), dazu die Anzeige von W. KÖHLER in *Gött. Gel. Anz.* 1902; der Zusammenhang mit Straßburg: ANRICH, „Die Straßburger Reformation“, *Christl. Welt* 1905 S. 602 ff. u. 630 ff.; die geschichtlichen Antezedentien dieses voluntaristischen Gottesbegriffes: KAHL, „Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes“ (Straßburg, 1886); leider ist der Calvinismus nicht mitbehandelt; auch RITSCHL, „Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott“ (Jahrb. f. deutsche Theologie 1865 u. 1868), eine literargeschichtliche Behandlung eines nicht literarischen Problems.

S. 311. Calvins Institution in ihren verschiedenen Ausgaben: J. KÖSTLIN, „Über Calvins Institutio“ in „Studien u. Kritiken“ 1868.

S. 313. Die verschiedenen Typen von Kirchenbegriff und Kirchenverfassung, die hier konkurrierten: HUNDESHAGEN, „Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche“ (Bern, 1842).

S. 313. Calvins Asketismus: MARTIN SCHULZE, „Meditatio futurae vitae“ (Leipzig, 1901); die calvinistische Moral: MAX WEBER, „Protest. Ethik usw.“ (a. a. O.).

S. 315. Zum Ganzen: M. RITTER, „Gesch. d. Gegenreformation“ (Stuttgart, 1889/95); B. ERDMANNSDÖRFFER, „Deutsche Geschichte“ 1648—1740 (Berlin, 1888/93); W. ROSCHER, „Gesch. d. Nationalökonomik“ (München, 1874).

S. 317. Die Ausbreitung: K. MÜLLER, „Grundriß d. Kirchengesch.“ II (Tübingen, 1902), und MÖLLER-KAWERAU, „Lehrbuch d. Kirchengesch.“ III (Freiburg, 1894).

S. 318. Seckendorff und der Geist der preußischen Regeneration: G. JÄGER, „Die politischen Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwicklung Preußens“, Preuß. Jahrbücher 1903.

S. 319. Staatskirchentum: RIEKER, „Die evangelische Kirche Deutschlands in ihrer rechtlichen Stellung“ (Leipzig, 1893), doch ist hier das Gemeindeprinzip zu sehr unterschätzt.

S. 320. Der Kultus: KAWERAU-MÖLLER a. a. O. III 359 ff.

S. 321. Die Lehrkämpfe: PLANCK, „Gesch. d. prot. Lehrbegriffes“ (Leipzig, 1781 ff.); der Symbolzwang: JOHANNSEN, „Die Anfänge des Symbolzwanges“ (Leipzig, 1847).

S. 323. Charakter der Theologie und Melanchthons Universität: TROELTSCH, „J. Gerhard und Melanchthon“; ELLINGER, „Melanchthon“ (Berlin, 1902).

S. 323. Die Erbauungstheologie: RITSCHL, „Gesch. des Pietismus“ II (Bonn, 1884).

S. 324. Die Ethik des Luthertums: die besten Literaturangaben bei LUTHARDT, „Gesch. d. christl. Ethik“ II (Leipzig, 1888); ferner HOENNICKE, „Studien zur altprotest. Ethik“ (Berlin, 1902); wichtige Veranschaulichung bei SCHAUENBURG, „Hundert Jahre oldenburgischer Kirchengeschichte“ (Oldenburg, 1894 ff.), und V. L. v. SECKENDORFF, „Teutscher Fürstenstaat“; ich brauche die Ausgabe von 1687; auch UHLHORN, „Christliche Liebestätigkeit“ III (Stuttgart, 1890).

S. 329. Das Widerstandsrecht: die umfassende Darstellung von CARDAUNS, „Lehre vom Widerstandsrecht des Volks im Luthertum und Calvinismus“ (Bonner Inaug.-Dissert. 1903).

S. 329. Ehre Gottes: SECKENDORFF a. a. O. S. 56.

S. 330. Der Anspruch auf Rechtsschutz usw.: ebenda S. 72.

S. 331. Würde der Beamten: ebenda S. 194; Antrag auf Haustaufe: UHLHORN a. a. O. III S. 257.

S. 332. Ständetrennung: SECKENDORFF a. a. O. S. 206; die Tagelöhner: S. 210; die Erwartung der Behauptung eines Existenzminimums: S. 205.

S. 334. Die Ausbreitung: KARL MÜLLER a. a. O. und MÖLLER-KAWERAU a. a. O.

S. 337. Die amerikanischen Kirchengründungen: ROBERT ELLIS THOMPSON, „A History of Presbyterian church in the United-States“ (New-York, 1895), H. K. CAROLL, „The religious forces of the United-States“ 1893 und L. W. BACON, „A history of American Christianity“ 1897 (Bd. VI, I u. XIII der American Church History Series), DOYLE, „The English in America“, 2 Bde. (London, 1887).

S. 338. Der Kirchenbegriff: RIEKER, „Grundsätze reformierter Kirchenverfassung“ (Leipzig, 1899).

S. 342. Die Zustände in Genf: CHOISY, „L'état chrétien calviniste à Genève au temps de Bèze“ (Genf, o. J.); John Knox und das Widerstandsrecht: CARDAUNS a. a. O.; der Hugenottismus: E. MARCKS, „Coligny“ I I (Stuttgart, 1892); RANKE, „Französische Geschichte“, und CARDAUNS a. a. O.; GIERCKE, „Althusius“² (Breslau, 1902); MÉALY, „Les publicistes de la réforme sous François II et Charles IX“ (Pariser Thèse, Dijon, 1903).

S. 344. Die Niederlande: v. HOFFMANN, „Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten“ (Leipzig, 1902); BUSKEN-HUET a. a. O.; RITSCHL, „Geschichte des Pietismus“ I (Bonn, 1880).

S. 345. Neu-England: DOYLE, „The English in America“, 2 Bde. (London, 1887).

S. 346. WINTHROPS „Model of christian charity“ ebenda I 133; Gewissensfreiheit: II 103; wahre Freiheit: I 356.

S. 347. Die Universitäten: BORGEAUD, „L'académie de Calvin“ (Genf, 1900); Vernunft

und Offenbarung im Calvinismus: ALEX. SCHWEIZER, „Die Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche“ I (Zürich, 1844). Eine Darstellung, wie ich sie in meinem „J. Gerhard und Melancthon“ zu geben versucht habe, wäre für das reformierte Gebiet dringend zu wünschen; erst das würde auch die Vorgeschichte der Aufklärung vervollständigen. Doch ist hier ein sehr viel größeres Terrain zu bestreichen.

S. 350. Die reformierte Theologie: HEPPE, „Dogmatik der reformierten Kirche“ (Elberfeld, 1861); ALEX. SCHWEIZER, „Zentraldogmen“ (Zürich, 1856/58).

S. 351. Die Ethik: SCHNECKENBURGER, „Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes“ (Stuttgart, 1855), und die bereits angeführten Abhandlungen von MAX WEBER; außerdem CHOISY, „L'état chrétien“ (Genf, o. J.); KUYPER, „Het Calvinisme“, deutsch unter d. T. „Reformation wider Revolution“ (Gr.-Lichterfelde, 1904). Verzeichnis und Analyse der ethischen Literatur: A. SCHWEIZER, „Entwicklung des Moralsystems in der reformierten Kirche“ (Studien u. Kritiken 1850).

S. 353. Die Liebestätigkeit: UHLHORN a. a. O. III.

S. 354. Die Identität der Lex naturae mit den alttestamentlichen Gesetzen und Predigten: das hochinteressante Gutachten der Venerable Compagnie bei CHOISY a. a. O. 179 ff. Ausführliche Konstruktion der Lex naturae, ausgehend vom Wesensgesetz Gottes und endend im positiven Recht: HOOKER a. a. O.; hier Illustration des Naturgesetzes aus der Schrift S. 110—112. Hooker ist Anglikaner, aber sein erstes Buch ist reformiertes Gemeingut, nur im Detail originell, darin ein Vorgänger Lockes, der ihn oft zitiert.

S. 357. Wirtschaftsleben: MAX WEBER a. a. O. XXI; die Verweltlichung im geschäftlichen Puritanismus und Prinzip „to make the best of both worlds“: DOWDEN, „Puritan and Anglican“ (London, 1900) S. 275.

S. 358. Bescheidenheit des Arbeiters: WEBER a. a. O. XXI 105.

S. 359. Politisches Leben: JELLINEK, „Allgemeine Staatslehre“ (Berlin, 1900) S. 214—220, 164—193, 288—294, 366—379; derselbe, „Erklärung der Menschenrechte“² (Leipzig, 1905); Regierung der Besten: HOOKER S. 94.

S. 360. Zustimmung der Regierten: HOOKER S. 94; Zurückführung des Staates auf göttliche Beanlagung: HOOKER S. 100.

S. 362. Die Church of England: MAKOWER, „Verfassung der Kirche in England“ (Berlin, 1894); die anglikanische Theologie: TULLOCH, „Rational theology and christian philosophy during 17th c.“ (Edinburgh, 1874), E. DOWDEN, „Puritan and Anglican“ (London, 1900).

S. 363. Die englische Entwicklung: RANKE, Englische Geschichte (Sämtl. Werke³ 1890, Bd. 14—22); Charakter des neuen Puritanismus: LOOFS, „Kongregationalisten“ und „Famelisten“, in Prot. Real-Enz.³, sowie HOFMANN, „Baptisten“, ebenda; ferner BAX, „Rise of the anabaptists“ (London, 1903) S. 332 ff.; auch DOUGLAS CAMPBELL, „The puritan in Holland, England and America“ (New-York, 1902), der den Einfluß Hollands übertreibt, aber doch viel Richtiges enthält.

S. 364. Independentismus: WEINGARTEN, „Die Revolutionskirchen Englands“ (Leipzig, 1868); R. BARCLAY, „The inner life of the religious societies of the commonwealth“ (London, 1876); GARDINER, „Cromwell“ (London, 1899); SANFORD, „Studies and illustrations of the great rebellion“ (London, 1858); GOOCH, „History of english democratic ideas“ (Cambridge, 1898); STERN, „Milton und seine Zeit“ (Leipzig, 1876/79).

S. 366. Entstehung des Liberalismus: LESLIE STEPHEN, „English thought in the 18th cent.“ (London, 1881); H. MICHEL, „L'idée de l'état“ (Pariser Thèse, Paris, 1895); GLAFEY, „Gesch. des Rechts der Vernunft“ (Leipzig, 1739).

S. 367. Independentismus in Amerika und Roger Williams Beziehungen zum Baptismus: DOYLE a. a. O. Die Bildungsgeschichte von R. W. ist leider noch unaufgehell.

S. 371. Die Auflösung der bisherigen christlichen Ethik im Reich der Heiligen: TROELTSCH, „Moralisten, Englische“ in Prot. Real-Enz.³

S. 372. Die moderne Welt: die Artikel „Aufklärung“ und „Idealismus, Deutscher“ von TROELTSCH in Prot. Real-Enz.³

S. 380. Die moderne Ethik: TROELTSCH, „Grundprobleme der Ethik“ a. a. O., Artikel „Moralisten, Englische“ a. a. O., und Anzeigen der Ethiken von KÖSTLIN und HÄRING in Gött. Gel. Anz. 1899 und 1904.

S. 385. Die moderne Religionswissenschaft: TROELTSCH, Art. „Deismus“, Prot. Real-Enz.³; „Religionsphilosophie“ in „Die Philosophie am Beginn des 20. Jahrh. Festschrift für Kuno Fischer“ 1904; „Theologie und Religionswissenschaft des 18. Jahrhunderts“ in Preuß. Jahrb. 1903; „Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ (Leipzig, 1902).

S. 391. Das Kirchenrecht: RIEKER, „Die rechtliche Stellung usw.“ a. a. O. und „Staat und Kirche nach lutherischer, reformierter und moderner Anschauung“, Hist. Vierteljahrschr. 1898; SOHM, „Kirchenrecht“ I (Leipzig, 1892); FÖRSTER, „Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900“ (Tübingen, 1900); TROELTSCH, „Religion und Kirche“, Preuß. Jahrb. 1895; JELLINEK, „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“² (Leipzig, 1905); R. ROTHE, „Die Anfänge der christl. Kirche“ (Wittenberg, 1837); LEZIUS, „Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs“ (Leipzig, 1900).

S. 395. Der Satz aus der revidierten W. C. bei RIEKER, Hist. Vierteljahrschr. 1904 S. 395 f.

S. 398. Absterben der Askese: DOWDEN a. a. O.; HETTNER, „Literatur-Gesch. des 18. Jahrh.“⁵ (Braunschweig, 1894); GERVINUS, „Gesch. der poetischen Nationalliteratur der Deutschen“⁶ (Leipzig, 1871—74); BIEDERMANN, „Deutschland im 18. Jahrhundert“ (Leipzig, 1854/80/81).

S. 400. Franklins Tagebuch: WEBER a. a. O. XX 13 f.; Bunyan und Defoe: DOWDEN a. a. O. S. 276.

S. 407. Der Pietismus: RITSCHL, „Gesch. d. Pietismus“; Art. „Pietismus“ von MIRBT in Prot. Real-Enz.³; TROELTSCH, „Leibniz und die Anfänge des Pietismus“ in dem Sammelwerk: „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts“ (Berlin, 1901); BARTHOLDT, „Die Erweckten im protest. Deutschland“ (F. v. Raumers Hist. Taschenbuch 1852 und 1853).

S. 414. Die Spiritualisten: GOTTFRIED ARNOLD, „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorien“ (Schaffhausen, 1740/41), Kap. über Paracelsus, Enthusiasten und Rationalisten S. 983 ff., und A. BRUCKER, „Hist. crit. philosophiae“, das Kap. über die Theosophen IV, 1 S. 644 ff.

S. 416. Der Methodismus: SCHNECKENBURGER, „Die kleineren protestantischen Kirchenparteien“ (Frankfurt, 1863), LOOFS, Art. „Methodismus“, Prot. Real-Enz.³

S. 418. Baptisten: Prot. Real-Enz.³ HOFMANN; Quäker: Prot. Real-Enz.² BUDDENSIEG; außerdem BACON, „American Christianity“ (New-York, 1897).

S. 420. „Réveil“ und „Erweckung“: F. H. R. FRANK, „Geschichte und Kritik der neueren Theologie“³ (München, 1898) S. 197—221 und NIPPOLD, „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte“ (Berlin, 1889) I 674—76.

S. 421. Hierzu: NIPPOLD a. a. O. und „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts“ (Berlin, 1902).

S. 423. Umsetzung in Bildungsreligion: LESLIE STEPHEN a. a. O.; TULLOCH a. a. O.; EUCKEN, „Lebensanschauungen der großen Denker“, 5. Aufl. (Leipzig, 1904); BAUCH, „Luther und Kant“ (Berlin, 1905); DE LAGARDE, „Deutsche Schriften“ (Göttingen, 1886); GELZER, „Die neuere deutsche Nationalliteratur“ (Leipzig, 1847/49); TROELTSCH, „Idealismus, Deutscher“ a. a. O.

S. 434. Der Protestantismus als Weltanschauung: SELL, „Die Religion unserer Klassiker“ (Tübingen, 1904); FÖRSTER, „Christentum der Zeitgenossen“ (Tübingen, 1902); OTTO, „Naturalistische und religiöse Weltansicht“ (Tübingen, 1904); VON SCHULZE-GAEVERNITZ, „Zum sozialen Frieden“ (Leipzig, 1890/91).

S. 437. Die Kirchenverfassungen: RIEKER, „Kirchliche Stellung“ (Leipzig, 1893) und „Grundsätze reformierter Kirchenverfassung“ (Leipzig, 1899).

S. 437. Die Emanzipation der Schule: PAULSEN, „Gesch. d. gelehrten Unterrichtes“, 2. Aufl. 2 Bde. (Leipzig, 1896/97).

S. 438. Die Mission: WARNECK, „Abriß einer Geschichte der prot. Missionen“⁵ (Berlin, 1899).

S. 440. Die Liebestätigkeit: UHLHORN a. a. O. III.

S. 442. Der christliche Sozialismus: v. SCHULZE-GAEVERNITZ, „Zum sozialen Frieden“ I (Leipzig, 1890), und GÖHRE, „Die evangelisch-soziale Bewegung“ (Leipzig, 1896); G. TRAUB, „Ethik und Kapitalismus“ (Heilbronn, 1904).

S. 444. Die Theologie: GASS, „Gesch. d. Dogmatik“ (Berlin, 1867 ff.); LANDERER, „Neueste Dogmengeschichte“, herausgeg. von ZELLER (Heilbronn, 1881); HAUSRATH, „D. F. Strauß und die Theologie seiner Zeit“ (Heidelberg, 1876/78); derselbe, „Richard Rothe und seine Freunde“ I (Berlin, 1902); SEEBERG, „Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert“⁴ (Leipzig, 1903); BERNOULLI, „Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode in der Theologie“ (Freiburg, 1897); OVERBECK, „Die Christlichkeit der modernen Theologie“² (Leipzig, 1903).

S. 446. Offenbarungsbegriff: D. F. STRAUSS, „Leben Jesu“ (Tübingen, 1835/36); derselbe, „Die christl. Glaubenslehre“ (Tübingen, 1840/41); derselbe, „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte“ (Berlin, 1865); KÄHLER, „Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“ (Leipzig, 1892).

S. 447. Erlösungsbegriff: NAGEL, „Problem der Erlösung“ (Basel, 1901); WREDE, „Paulus“ (Halle, 1905); KÄHLER, „Dogmatische Zeitfragen“ (Leipzig, 1898).

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN BERLIN UND LEIPZIG.

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE.

HERAUSGEGEBEN VON

PAUL HINNEBERG.

DIE WIDMUNG DES WERKES HAT
SE. MAJESTÄT DER KAISER
ALLERGNÄDIGST ANZUNEHMEN GERUHT.

Die „Kultur der Gegenwart“, für den weiten Umkreis aller Gebildeten bestimmt, soll in allgemeinverständlicher Sprache aus der Feder der geistigen Führer unserer Zeit eine systematisch aufgebaute, geschichtlich begründete Gesamtdarstellung unserer heutigen Kultur darbieten, indem sie die Fundamentalergebnisse der einzelnen Kulturgebiete nach ihrer Bedeutung für die gesamte Kultur der Gegenwart und für deren Weiterentwicklung in großen Zügen zur Darstellung bringt. Die für die Schaffung einer solchen den Namen wirklich verdienenden modernen Enzyklopädie unerläßlichen Bedingungen werden wohl zum erstenmal in der „Kultur der Gegenwart“ erfüllt. Nach langjährigen Vorbereitungen auf Grund zahlloser Konferenzen und Korrespondenzen mit den ersten Gelehrten und Praktikern unserer Zeit in Angriff genommen, vereinigt das Werk eine Zahl erster Namen aus allen Gebieten der Wissenschaft und Praxis, wie sie kaum ein zweites Mal in einem anderen literarischen Unternehmen irgendeines Landes oder Zeitalters zu finden sein wird. Dadurch aber wieder wurde es möglich, jeweils den Berufensten für die Bearbeitung seines eigensten Fachgebietes zu gewinnen, um dieses in gemeinverständlicher, künstlerisch gewählter Sprache auf knappstem Raume zur Darstellung zu bringen. Durch die Vereinigung dieser Momente glaubt das Werk einer bedeutsamen Aufgabe im geistigen Leben der Gegenwart zu dienen und einen bleibenden Platz in der Kulturentwicklung sich selbst zu sichern. Die Bedeutung des Werkes wird hinreichend dadurch gekennzeichnet, daß Se. Majestät der Kaiser die Widmung desselben anzunehmen allergnädigst geruht hat.

INHALTSÜBERSICHT DES GESAMTWERKES.

TEIL I. DIE GEISTESWISSENSCHAFTLICHEN KULTURGEBIETE.

RELIGION UND PHILOSOPHIE, LITERATUR, MUSIK UND KUNST
(MIT VORANGEHENDER EINLEITUNG ZU DEM GESAMTWERK).

TEIL II. DIE GEISTESWISSENSCHAFTLICHEN KULTURGEBIETE.

STAAT UND GESELLSCHAFT, RECHT UND WIRTSCHAFT.

TEIL III. DIE NATURWISSENSCHAFTLICHEN KULTURGEBIETE.

TEIL IV. DIE TECHNISCHEN KULTURGEBIETE.

INHALTSÜBERSICHT DER EINZELNEN ABTEILUNGEN.

EINLEITUNG
ZUM GESAMT-
WERK.

Teil I Abt. 1.

Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart.

- I. Das Wesen der Kultur.
- II. Das moderne Bildungswesen.
- III. Die wichtigsten Bildungsmittel.
 1. Schulen und Hochschulen.
 - a) Volksschulen.
 - b) Höhere Schulen.
 - α) Knabenschulwesen.
 - β) Mädchenschulwesen.
 - c) Hochschulen.
 - α) Geisteswissenschaftliche Ausbildung.
 - β) Mathematische, naturwissenschaftliche, technische Ausbildung.
 - d) Fortbildungs- und Fachschulen.
 2. Museen.
 - a) Kunst- und kunstgewerbliche Museen.
 - b) Wissenschaftlich-technische Museen.
 3. Ausstellungen.
 - a) Kunst- und kunstgewerbliche Ausstellungen.
 - b) Wissenschaftlich-technische Ausstellungen.
 4. Theater.
 5. Musik.
 6. Zeitungswesen.
 7. Bibliotheken.
- IV. Die Organisation der wissenschaftlichen Arbeit.

Teil I Abt. 2.

Die Aufgaben und Methoden der Geisteswissenschaften.

- I. Geisteswissenschaften und geisteswissenschaftliche Methoden im allgemeinen.
- II. Die wichtigsten Erkenntnis- mittel und Hilfsdisziplinen der Geisteswissenschaften.
 1. Die sprachlichen Disziplinen.
 - a) Sprache und Sprachwissenschaft.
 - b) Philologie.
 - c) Vergleichende Sprachwissenschaft.
 2. Die Geschichtswissenschaft mit ihren Teilwissenschaften.
 - a) Wesen der Geschichte und der Geschichtswissenschaft.
 - b) Historische Hilfswissenschaften im engeren Sinne.
 - c) Prähistorie.
 - d) Volkskunde (Folklore).
 3. Die Statistik.

EINLEITUNG
IN DIE GE-
STESWISSEN-
SCHAFTEN

Teil I Abt. 3.

Die außerchristlichen Religionen.

- I. Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker.
- II. Die orientalische Religion des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit.
 1. Ägyptische Religion.

RELIGION.

2. Westasiatische Religion.
 - a) Semitische Religionen (mit Ausschluß der israelitisch-jüdischen Religion).
 - b) Indo-iranische Religionen.
 - α) Indische Religion.
 - β) Iranische Religion.
3. Religion des Islams.
4. Ostasiatische Religion.
 - a) Lamaismus.
 - b) Religion der Chinesen.
 - c) Religion der indischen Archipelbewohner.
 - d) Religion Japans.
 - α) Shinto.
 - β) Buddhismus.

III. Die europäische Religion des Altertums.

1. Griechische Religion.
2. Römische Religion.
3. Germanische Religion.

Teil I Abt. 4.

Die christliche Religion

mit Einschluß der israelitisch-jüdischen Religion.

- I. Geschichte der christlichen (und der israelitisch-jüdischen) Religion.
 1. Israelitisch-jüdische Religion.
 2. Christliche Religion.
 - a) Altertum.
 - α) Religion Jesu und Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum.
 - β) Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche.
 - b) Mittelalter und Neuzeit.
 - α) Osteuropa (Griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche).
 - 1) Mittelalter.
 - 2) Neuzeit.
 - β) Westeuropa (Romanisch-germanisches Christentum und Kirche).
 - 1) Mittelalter.
 - 2) Neuzeit.
 - a. Katholizismus.
 - b. Protestantismus.
 - II. System der Religionswissenschaft (spez. Systematische christliche Theologie).

1. Allgemeines.

Wesen der Religion und der Religionswissenschaft.
2. Die einzelnen Teilgebiete.
 - a) Katholische Theologie.
 - α) Theoretische Theologie.
 - 1) Dogmatik.
 - 2) Christliche Ethik.
 - β) Praktische Theologie.
 - b) Protestantische Theologie.
 - α) Theoretische Theologie.
 - 1) Dogmatik.
 - 2) Christliche Ethik.
 - β) Praktische Theologie.
3. Die Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft.

Teil I Abt. 5.

PHILOSOPHIE.

Allgemeine Geschichte der Philosophie.

- I. Die Anfänge der Philosophie und die Philosophie der primitiven Völker.
- II. Die orientalische Philosophie des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit.
 1. Westasiatische Philosophie.
 - a) Indische Philosophie.
 - b) Semitische (arabisch-jüdische) Philosophie.
 2. Ostasiatische Philosophie.
 - a) Chinesische Philosophie.
 - b) Japanische Philosophie.
- III. Die europäische Philosophie.
 1. Altertum.
 2. Mittelalter und Neuzeit.
 - a) Mittelalter.
 - b) Neuzeit.

Teil I Abt. 6.

System der Philosophie.

- I. Allgemeines.

Wesen der Philosophie.
- II. Die einzelnen Teilgebiete.
 1. Logik und Erkenntnistheorie.
 2. Metaphysik.
 3. Naturphilosophie.
 4. Psychologie.

5. Geschichtsphilosophie.
 6. Ethik.
 7. Pädagogik.
 8. Ästhetik.
- III. Die Zukunftsaufgaben der Philosophie.

LITERATUR.**Teil I Abt. 7.****Die orientalischen Literaturen.**

- I. Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker.
- II. Die ägyptische Literatur.
- III. Die westasiatische Literatur.
 1. Semitische Literaturen.
 - a) Babylonisch-assyrische Literatur.
 - b) Israelitisch-jüdische Literatur.
 - c) Syrische Literatur.
 - d) Äthiopische Literatur.
 - e) Arabische Literatur.
 2. Indo-iranische Literaturen.
 - a) Indische Literatur.
 - b) Iranische Literatur.
 - α) Avesta-Literatur.
 - β) Persische Literatur.
 - 1) Altertum.
 - 2) Mittelalter und Neuzeit.
 3. Armenische Literatur.
 4. Türkische Literatur.
 - IV. Die ostasiatische Literatur.
 - a) Chinesische Literatur.
 - b) Japanische Literatur.

Teil I Abt. 8.**Die griechische und lateinische Literatur und Sprache.**

- I. Die griechische Literatur und Sprache.
 1. Die griechische Literatur des Altertums.
 2. Die griechische Literatur des Mittelalters.
 3. Die griechische Sprache.
- II. Die lateinische Literatur und Sprache.
 1. Die römische Literatur des Altertums.
 2. Die lateinische Literatur im Übergang zum Mittelalter.
 3. Die lateinische Sprache.

Teil I Abt. 9.**Die osteuropäischen Literaturen und die slawischen Sprachen.**

- I. Die slawischen Literaturen.
 1. Russische Literatur.
 - a) bis zum 19. Jahrhundert.
 - b) 19. Jahrhundert.
 2. Polnische Literatur.
 3. Tschechische Literatur.
 4. Südslawische Literatur.
- II. Die slawischen Sprachen.
- III. Die neugriechische Literatur.
- IV. Die albanesische Literatur.
- V. Die ungarische Literatur.
- VI. Die finnische Literatur.

Teil I Abt. 10.**Die romanische und englische Literatur und Sprache und die skandinavische Literatur.**

- I. Die keltische Literatur.
- II. Die romanischen Literaturen.
- III. Die romanischen Sprachen.
- IV. Die englische Literatur (mit Einschluß der nordamerikanischen).
 1. Englische Literatur.
 2. Nordamerikanische Literatur.
- V. Die englische Sprache.
- VI. Die skandinavische Literatur.
 1. Mittelalter.
 2. Neuzeit.

Teil I Abt. 11.**Die deutsche Literatur und Sprache. Allgemeine Literaturwissenschaft.**

- I. Die deutsche Literatur und Sprache.
 1. Deutsche Literatur.
 2. Deutsche Sprache.
- II. Allgemeine Literaturwissenschaft.
 1. Allgemeines.

Wesen der Literatur und der Literaturwissenschaft.
 2. Die einzelnen Teilgebiete.
 - a) Stilistik.
 - b) Rhetorik.
 - c) Poetik.
 - d) Metrik.

3. Die Zukunftsaufgaben der Literatur und der Literaturwissenschaft.

MUSIK.

Teil I Abt. 12.

Die Musik.

- I. Geschichte der Musik und der Musikwissenschaft.
 1. Die Anfänge der Musik und die Musik der primitiven Völker.
 2. Die orientalische Musik des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit.
 3. Die europäische Musik.
 - a) Altertum.
 - b) Mittelalter und Neuzeit bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.
 - c) 17. bis 19. Jahrhundert.
- II. Allgemeine Musikwissenschaft.
 1. Allgemeines.

Wesen der Musik und der Musikwissenschaft.
 2. Die einzelnen Teilgebiete.
 - a) Rhythmik.
 - b) Melodik.
 - c) Harmonik.
 3. Die Zukunftsaufgaben der Musik und der Musikwissenschaft.

KUNST.

Teil I Abt. 13.

Die orientalische Kunst. Die europäische Kunst des Altertums.

- I. Die Anfänge der Kunst und die Kunst der primitiven Völker.
- II. Die orientalische Kunst.
 1. Ägyptische außerchristliche Kunst des Altertums.
 2. Westasiatische außerchristliche Kunst des Altertums.
 3. Christliche Kunst des Altertums.
 4. Islamische Kunst.
 5. Indische Kunst.
 6. Ostasiatische Kunst.
 - a) Chinesische Kunst.
 - b) Japanische Kunst.

III. Die europäische Kunst des Altertums.

1. Griechisch-römische Kunst.
2. Barbarische und christliche Kunst.

Teil I Abt. 14.

Die europäische Kunst des Mittelalters und der Neuzeit. Allgemeine Kunstwissenschaft.

- I. Die europäische Kunst des Mittelalters und der Neuzeit.
 1. Osteuropäische (byzantinisch-slawische) Kunst.
 2. Westeuropäische (romanisch-germanische) Kunst.
 - a) Mittelalter.
 - b) Neuzeit.
 - α) 14. bis 16. Jahrhundert.
 - β) 17. bis 18. Jahrhundert.
 - γ) 19. Jahrhundert.
 - 1) Architektur.
 - 2) Kunstgewerbe.
 - 3) Plastik und Malerei.
- II. Allgemeine Kunstwissenschaft.
 1. Allgemeines.

Wesen der Kunst und der Kunstwissenschaft.
 2. Die einzelnen Teilgebiete.
 - a) Architektur.
 - b) Plastik.
 - c) Malerei.
 3. Die Zukunftsaufgaben der Kunst und der Kunstwissenschaft.

Teil II Abt. 1.

Völker-, Länder- und Staatenkunde.

(Die anthropogeographischen Grundlagen von Staat und Gesellschaft, Recht und Wirtschaft.)

- I. Allgemeine Völkerkunde.
- II. Allgemeine Staaten- und Länderkunde.
- III. Spezielle Völker-, Länder- und Staatenkunde.
 1. Asien.
 - a) Westasien.
 - b) Ostasien.
 2. Afrika.

ANTHROPO-
GEOGRAPHIE.

3. Europa.
 - a) Mittelmeerländer.
 - b) Großbritannien, Frankreich, Niederlande, Skandinavien.
 - c) Rußland.
 - d) Südosteuropa.
 - e) Zentraleuropa.
4. Amerika.
 - a) Nordamerika.
 - b) Mexiko und Mittelamerika.
 - c) Südamerika.
5. Australien und Ozeanien.

STAAT UND
GESELL-
SCHAFT.

Teil II Abt. 2.

Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte.

- I. Die Anfänge der Verfassung und Verwaltung und die Verfassung und Verwaltung der primitiven Völker.
- II. Die orientalische Verfassung und Verwaltung des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit.
 1. Altertum.
 2. Mittelalter und Neuzeit.
 - a) Nordafrikanische und westasiatische (islamische) Verfassung und Verwaltung.
 - b) Ostasiatische Verfassung und Verwaltung.
- III. Die europäische Verfassung und Verwaltung.
 1. Altertum.
 2. Mittelalter.
 3. Neuzeit.

Teil II Abt. 3.

Staat und Gesellschaft des Orients von den Anfängen bis zur Gegenwart.

- I. Die Anfänge des Staates und der Gesellschaft und Staat und Gesellschaft der primitiven Völker.
- II. Staat und Gesellschaft des Orients im Altertum, Mittelalter und der Neuzeit.
 1. Altertum.
 2. Mittelalter und Neuzeit.
 - a) Staat und Gesellschaft Nordafrikas und Westasiens (Die islamischen Völker).

- b) Staat und Gesellschaft Ostasiens.
 - α) China.
 - β) Japan.

Teil II Abt. 4.

Staat und Gesellschaft Europas im Altertum und Mittelalter.

- I. Staat und Gesellschaft des Altertums.
 1. Hellas.
 2. Rom.
- II. Staat und Gesellschaft des Mittelalters.
 1. Osteuropa (Byzanz).
 2. Westeuropa (Die romanisch-germanischen Völker).
 - a) Erste Hälfte des Mittelalters.
 - b) Zweite Hälfte des Mittelalters.

Teil II Abt. 5.

Staat und Gesellschaft Europas und Amerikas in der Neuzeit.

- I. Staat und Gesellschaft Westeuropas.
 1. 16. Jahrhundert (Reformationszeitalter).
 2. 17. Jahrhundert (Gegenreformation und 30jähriger Krieg).
 3. 18. Jahrhundert (Höhezeit des Absolutismus).
 4. Revolutionszeitalter und Erstes Kaiserreich.
 5. 19. Jahrhundert.
- II. Staat und Gesellschaft Osteuropas.
- III. Staat und Gesellschaft Nordamerikas.
- IV. Staat und Gesellschaft der romanisch-germanischen Kolonialländer außer Nordamerika.

Teil II Abt. 6.

System der Staats- und Gesellschaftswissenschaft.

- I. Allgemeines.

Wesen des Staates und der Gesellschaft und der Staats- und der Gesellschaftswissenschaft.

II. Die einzelnen Teilgebiete.

1. Der Staat.

a) Allgemeine Staatslehre.

α) Die Staatsformen.

β) Die Staatsfunktionen.

1) Staatsverfassung.

2) Staatsverwaltung.

b) Die wichtigsten Einzelgebiete des Staatswesens.

α) Innere Verwaltung.

1) Staat.

2) Kommune.

β) Äußere Verwaltung (Diplomatie, Konsulatswesen etc.).

γ) Kolonialverwaltung.

δ) Heer- und Kriegswesen (mit Geschichte des Heer- und Kriegswesens).

1) Das Landheer und der Landkrieg.

2) Die Flotte und der Seekrieg.

2. Die Gesellschaft.

a) Der Organismus der Gesellschaft.

α) Das Individuum und die Gesellschaft.

β) Die Bevölkerung und ihr Aufbau.

1) Verteilung.

2) Gliederung.

3) Bewegung.

b) Die Bevölkerungspolitik.

III. Die Zukunftsaufgaben des Staats und der Gesellschaft und der Staats- und der Gesellschaftswissenschaft.

Teil II Abt. 7.

Allgemeine Rechtsgeschichte

mit Geschichte der Rechtswissenschaft.

I. Die Anfänge des Rechts und das Recht der primitiven Völker.

II. Das orientalische Recht des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit.

III. Das europäische Recht.

1. Altertum.

2. Mittelalter.

a) Kanonisches Recht.

b) Romanisch-germanische Rechte.

α) Romanisches Recht.

β) Germanisches Recht.

3. Neuzeit.

Teil II Abt. 8.

System der Rechtswissenschaft.

I. Allgemeines.

Wesen des Rechts und der Rechtswissenschaft.

II. Die einzelnen Teilgebiete.

1. Privatrecht.

a) Bürgerliches Recht.

b) Handels- und Wechselrecht.

c) Versicherungsrecht.

d) Internationales Privatrecht.

2. Zivilprozeßrecht.

3. Strafrecht und Strafprozeßrecht (mit Einschluß des internationalen Strafrechts).

4. Kirchenrecht.

5. Staats- und Verwaltungsrecht.

a) Staatsrecht.

b) Verwaltungsrecht.

α) Justiz und Verwaltung (mit Einschluß der Verwaltungspflege).

β) Recht der inneren Verwaltung (Polizei und Kulturpflege).

6. Völkerrecht (mit Einschluß von Land- und Seekriegsrecht).

III. Die Zukunftsaufgaben des Rechts und der Rechtswissenschaft.

Teil II Abt. 9.

WIRTSCHAFT.

Allgemeine Wirtschaftsgeschichte

mit Geschichte der Volkswirtschaftslehre.

I. Die Anfänge der Wirtschaft und die Wirtschaft der primitiven Völker.

II. Die orientalische Wirtschaft des Altertums, Mittelalters und der Neuzeit.

1. Altertum.

2. Mittelalter und Neuzeit.

a) Nordafrikanische und westasiatische (Islamische) Wirtschaft.

b) Ostasiatische Wirtschaft.

III. Die europäische Wirtschaft.

1. Altertum.
2. Mittelalter.
3. Neuzeit.

Teil II Abt. 10.

System der Volkswirtschaftslehre.

I. Allgemeines.

Wesen der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaft.

II. Die einzelnen Teilgebiete.

1. System der Volkswirtschaftslehre.
 - a) Allgemeine Volkswirtschaftslehre.
 - b) Spezielle Volkswirtschaftslehre.
 - α) Agrarpolitik.
 - β) Gewerbepolitik.

- γ) Handelspolitik.
- δ) Kolonialpolitik.
- ε) Verkehrspolitik.
- ς) Versicherungspolitik.
- η) Sozialpolitik.

- 1) Landarbeiterfrage.
- 2) Gewerbearbeiterfrage.
- 3) Geistesarbeiterfrage.
- 4) Frauenfrage.

2. System der Staats- und Gemeindevirtschaftslehre (Finanzwissenschaft).

- a) Staatswirtschaft.
- b) Gemeindevirtschaft.

III. Die Zukunftsaufgaben der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaft.

NAMEN DER FÜR TEIL I UND II GEWONNENEN HERREN MITARBEITER:

ADICKES-FRANKFURT A/M., G. ANSCHÜTZ, H. v. ARNIM, CL. BAEUMKER, L. v. BAR, Z. BEÖTHY, FREIHERR v. BERLEPSCH, E. BERNATZIK, C. BEZOLD, F. v. BEZOLD, FR. W. v. BISSING, N. BONWETSCH, L. v. BORTKIEWICZ, A. BRANDL, A. BRÜCKNER, † A. BUCHENBERGER, K. BÜCHER, K. BURDACH, GUST. COHN, G. G. DEHIO, H. DIELS, A. DIETERICH, W. DILTHEY, W. v. DYCK, H. EBBINGHAUS, V. EHRENBURG, L. ELSTER, AD. ERMANN, R. EUCKEN, W. FABER, THEOB. FISCHER, K. FLORENZ, O. FRANKE, F. X. v. FUNK, C. GAREIS, H. GAUDIG, K. GELDNER, H. GELZER, G. GERLAND, G. GÖHLER, M. J. DE GOEJE, I. GOLDZIEHER, TH. v. D. GOLTZ, E. GÖTHEIN, R. GRAUL, J. J. M. DE GROOT, E. GROSSE, W. GRUBE, A. GRÜNWEDEL, H. GUNKEL, H. HAAS, AD. HARNACK, M. HARTMANN, W. HERRMANN, A. HEUSLER, O. HINTZE, FR. HIRTH, M. HOERNES, H. J. HOLTZMANN, P. HORN, H. HÜBSCHMANN, V. v. JAGIĆ, K. TH. v. INAMA-STERNEGG, A. JÜLICHER, W. KAHL, P. KEHR, G. KERSCHENSTEINER, A. KIRCHHOFF, J. KOHLER, R. KOSER, P. KRETSCHMER, H. KRETZSCHMAR, C. KRIEG, K. KRUMBACHER, P. LABAND, H. LANGE, EDV. LEHMANN-KOPENHAGEN, F. LEO, J. LESSING, W. LEXIS, ALFR. v. D. LEYEN, TH. LIPPS, F. v. LISZT, EDG. LOENING, K. LUICK, A. LUSCHIN v. EBENGREUTH, ER. MARCKS, F. v. MARTITZ, G. MASPERO, A. MATTHIAS, J. MAUSBACH, R. M. MEYER, W. MEYER-LÜBKE, F. MILKAU, H. MORE, KARL MÜLLER, W. MÜNCH, M. MURKO, B. NIESE, TH. NÖLDEKE, E. NORDEN, H. OLDENBERG, W. OSTWALD, L. PALLAT, J. PARTSCH, H. PAUL, FR. PAULSEN, R. PISCHEL, J. POHLE, O. PUCHSTEIN, K. RATHGEN, ALOIS RIEHL, G. ROETHE, D. SCHÄFER, TH. SCHIEMANN, P. SCHLANTHER, ERICH SCHMIDT, GUST. SCHMOLLER, G. SCHÖPPA, H. SCHÜCK, FRITZ SCHUMACHER, R. SEEBERG, E. N. SETÄLÄ, L. v. SEUFFERT, ED. SIEVERS, G. SIMMEL, F. SKUTSCH, R. SOHM, R. STAMMLER, J. STRZYGOWSKI, U. STUTZ, M. TANGL, A. THUMB, E. TROELTSCH, H. v. TSCHUDI, J. v. VERDY DU VERNOIS, J. VLČEK, † C. WACHSMUTH, J. WACKERNAGEL, † ST. WAETZOLDT, AD. WAGNER, J. WELLHAUSEN, L. WENGER, W. WETZ, FR. WICKHOFF, U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, W. WINDELBAND, F. WINTER, G. WISSOWA, O. N. WITT, H. WÖLFFLIN, W. WUNDT, H. ZIMMER u. A. U. A.



BR Wellhausen, Christliche
45
C5
v.1

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

